
SE TAIRE ET FAIRE

LA SCIENCE
DE LA RELIGION

LA SCIENCE

DE LA RELIGION

I

BUT, UTILITÉ DE CETTE SCIENCE — LA THÉOLOGIE COMPARÉE

Lorsque j'entrepris pour la première fois de faire une série de leçons en cette enceinte, je choisis pour sujet la *Science du langage* (1). Ce que j'avais alors à cœur, c'était de vous montrer et au monde en général que l'étude comparée des principales langues de l'humanité repose sur des principes exacts et scientifiques, et que cette étude a produit des résultats dignes de plus d'attention, de plus d'intérêt qu'on ne leur en a accordé jusqu'ici. Je m'efforçai alors de convaincre — non pas seule-

(1) On sait que ces leçons réunies en volumes ont été traduites avec beaucoup de succès par MM. Harris et Perrot.

ment les érudits de profession, mais les historiens, les théologiens et les philosophes, que dis-je ? quiconque a jamais senti le charme qu'il y a à sonder son esprit, à en interroger le mystère, à en surprendre le travail secret, travail voilé et révélé à la fois par les formes transparentes du langage, — que les découvertes faites par la philologie comparée ne sauraient sans danger demeurer plus longtemps inconnues; et je proclamai en finissant que, lorsque toutes les explorations seraient accomplies dans le vaste domaine des langues humaines, notre nouvelle science, la *science du langage*, pourrait à juste titre revendiquer sa place à la Table ronde de la chevalerie intellectuelle de notre âge.

Telle était la justice de la cause que j'avais alors à défendre, que, malgré l'imperfection fort grande de mon plaidoyer, le verdict du public a été immédiat et presque unanime. Pendant les années qui nous séparent de cette première série de leçons, la *science du langage* n'a cessé de recueillir des hommages et des marques d'intérêt. Soit que nous considérions le nombre des livres qui se sont proposé le perfectionnement de notre science, soit que nous examinions les excellents articles qui ont paru dans les revues quotidiennes, hebdomadaires, de quinzaine, mensuelles ou trismestrielles, soit que nous recueillions les allusions fréquentes aux résultats de la linguistique qui sont répandues dans les ouvrages

traitant de philosophie, de théologie, d'histoire ancienne, nous avons le droit de nous proclamer satisfait. L'exemple donné par la France et l'Allemagne, de fonder des chaires de sanscrit et de philologie comparée, a été suivi enfin dans presque toutes les universités de l'Angleterre, de l'Irlande et de l'Écosse. Nous n'avons point d'inquiétude pour l'avenir de la science du langage. Une carrière commencée sous des aupices si favorables en dépit des préjugés redoutables qui se dressaient de toutes parts, nous conduira d'année en année à des triomphes de plus en plus éclatants. Nos meilleures écoles publiques ne tarderont pas, si elles ne l'ont pas déjà fait, à suivre l'exemple donné par les universités. Ce n'est que justice que des écoliers, forcés de consacrer tant d'heures chaque jour à l'acquisition laborieuse de connaissances grammaticales en plusieurs langues, aient de temps à autre la satisfaction d'être menés par un guide expérimenté sur quelque sommet élevé d'où ils puissent contempler dans son ensemble ce panorama du langage humain, cette carte en relief qui a été dressée avec tant de soin et de patience par des explorateurs hardis; et il n'y a désormais plus d'excuse pour que, même dans les leçons les plus élémentaires, que dis-je? surtout dans ces leçons élémentaires, les passages obscurs et arides des grammaires grecque et latine, française et allemande, ne soient pas éclairés par la lumière électrique de la philologie comparée. L'an

dernier, dans un voyage en Allemagne, j'observai que les cours de philologie comparée sont aujourd'hui suivis dans les universités par tous ceux qui étudient le grec et le latin. A Leipzig, le professeur de sanscrit comptait plus de cinquante élèves qui commençaient, avant d'aborder l'étude de la philologie comparée, par acquérir cette connaissance première du sanscrit qui est absolument nécessaire à cette étude. La révolution produite au xv[e] siècle dans les Universités de l'Europe par l'introduction du grec n'a pas été plus profonde que celle dont nous sommes le témoin, que nous devons à la découverte du sanscrit, à l'étude de la philologie comparée. Il est bien peu de jeunes gens en Allemagne qui obtiennent leur diplôme de maîtres ès arts (c'est-à-dire le doctorat), ou le droit d'enseigner dans une école publique, sans avoir été examinés sur les principes de la philologie comparée et même sur les éléments du sanscrit. Pourquoi n'en serait-il pas de même en Angleterre ? La fibre intellectuelle, croyez-en mon expérience, est la même chez la jeunesse anglaise et chez la jeunesse de l'Allemagne; qu'on se dépouille de vieux préjugés, et la philologie comparée, j'en ai l'intime conviction, occupera bientôt, en Angleterre aussi, la place qu'elle mérite dans toute école publique, dans toute université, dans tout examen classique.

En ouvrant aujourd'hui une série de leçons sur la *Science de la religion*, ou, pour mieux dire, sur

quelques points préliminaires qui doivent être élucidés avant qu'on puisse aborder une étude vraiment scientifique des religions du monde, j'éprouve le même sentiment que le jour où je vins ici même defendre la cause de la *Science du langage*.

Je sais que je rencontrerai des antagonistes convaincus qui contesteront qu'il soit possible d'appliquer les méthodes de la science à l'étude des religions, et qui répéteront ici les mêmes objections qu'ils ont faites à l'objet de mes premières leçons. Je prévois même un conflit bien plus sérieux avec des préjugés fort répandus et des convictions profondément enracinées, mais je sens aussi que je suis prêt à me rencontrer face à face avec mes adversaires, et j'ai une telle foi dans l'honnêteté de leurs intentions, que je ne doute pas qu'ils ne consentent à m'écouter avec impartialité.

De nos jours il est presque impossible de parler religion sans offenser quelqu'un, à droite ou à gauche. Aux yeux de maintes personnes, la religion est un objet qui, par son caractère sacré, se dérobe aux recherches, aux méthodes de la science; écoutez-en bon nombre d'autres, elles vous diront que la religion doit être rangée dans la même classe que l'alchimie et l'astrologie, qu'elle n'est qu'un tissu d'erreurs et d'hallucinations qui n'est point digne de l'attention d'un homme de science. En un certain sens, j'accepte ces deux opinions. La religion est un sujet sacré, et, dans ses formes les plus

imparfaites aussi bien que dans les plus élevées, elle a droit à notre respect, à notre vénération. Personne — je puis en faire la promesse — de tous ceux qui assistent à ces leçons, qu'il soit chrétien ou juif, hindou ou mahométan, n'entendra sortir de mes lèvres une parole irrespectueuse envers sa façon de servir Dieu. Mais le respect sincère ne consiste pas à déclarer qu'un sujet, parce qu'il nous est cher, ne se prête pas à une enquête honnête et libre. Loin de là! Le respect sincère consiste à traiter tout sujet, quelque sacré qu'il soit, quelque cher qu'il soit à notre cœur, avec une confiance parfaite, sans crainte et sans partialité, avec tendresse et amour, par tous les moyens, mais surtout avec un dévouement inflexible, inaltérable à la vérité. J'admets également que la religion a été dans les temps primitifs, qu'elle est même encore aujourd'hui, si nous portons les yeux au dehors et même chez nous sur quelques points sombres qui restent encore, qu'elle est, dis-je, sur le même niveau que l'alchimie et l'astrologie; mais, pour arriver à découvrir le vrai, il n'y a rien de si utile que l'étude des erreurs, et nous savons que l'alchimie a été le point de départ de la chimie, et que l'astrologie était plus ou moins comme un tâtonnement et un acheminement vers la science de l'astronomie.

Mais quelque soin que je me propose de mettre à éviter de blesser personne, je ne me dissimule cependant pas que maintes vérités que j'aurai à éta-

blir, que maintes opinions que je serai amené à exprimer, sonneront étrangement aux oreilles de quelques-uns de mes auditeurs. Ce seul titre de *Science de la religion* révoltent bien des personnes, et une comparaison de toutes les religions du monde, comparaison scientifique et dans laquelle aucune ne prétend à une position privilégiée, doit sembler à nombre d'esprits chose répréhensible, parce qu'ils ignorent cette vénération intime que chacun — et cela jusqu'à l'adorateur des fétiches — éprouve pour sa propre religion, pour son Dieu. Laissez-moi vous dire, à ce sujet, que j'ai partagé, moi aussi, ces préjugés, mais que j'ai fait effort pour en triomphe, parce que je ne voulais ni ne pouvais me permettre de trahir ni ce que je croyais être la vérité, ni ce qui me tient encore plus à cœur que la vérité, les preuves irréfragables de la vérité. Et je ne le regrette pas. Je ne prétends pas que la *Science de la religion* n'ait pas ses ombres. Non! elle entraîne la perte, la ruine de bien des choses qui nous étaient chères. Mais ce que je veux dire, c'est qu'elle n'entraîne pas — autant, du moins, qu'en peut juger mon humble raison — la perte d'aucun des principes essentiels de toute vraie religion, et, que, si nous tenons la balance d'une main impartiale, nous découvrirons que les profits dus à cette science sont infiniment plus grands que les dommages qui en résultent.

L'une des premières questions qui nous fut adressée

par les érudits de la vieille école, lorsque nous les engagions à examiner la valeur de la science du lagage, fut celle-ci : « Que gagnerons-nous à une étude comparative des langues? » Les langues, disait-on, n'ont besoin d'être étudiées que pour la pratique, pour les parler ou les lire, et, en étudiant trop de langues à la fois, nous risquons de mal étreindre à force de trop embrasser, de perdre le profit que nous retirerions en ne nous appliquant qu'aux plus importantes. Notre connaissance, en s'étendant, — je fais toujours parler l'objection de nos adversaires, — doit perdre en profondeur ce qu'elle gagne en superficie, et l'avantage, si toutefois c'en est un, que l'on recueille à connaître la structure de dialectes qui n'ont jamais produit de littérature est assurément annulé par la perte que l'on doit en notions précises et pratiques.

Si l'on a pu faire ces objections à l'étude comparative des langues, avec combien plus de force les fera-t-on valoir contre l'étude comparative des religions ! Je ne m'attends pas sans doute à voir adresser à ceux qui étudient les livres religieux des Brahmanes et des Boudhistes, de Confucius et de Lao-tse, de Mahomet et de Nânak, le reproche de chérir dans le secret de leur cœur les doctrines de ces anciens maîtres, et d'avoir perdu la foi en leur propre religion; je doute cependant que l'utilité pratique qu'il y a à étendre le champ de l'étude des religions soit admise volontiers par les

théologiens de profession, de même que l'utilité qu'il y a à savoir le sanscrit, le zend, le gothique, le celtique, pour connaître plus profondément, plus savamment, le grec et le latin, pour apprécier avec plus de compétence la nature, la fin, les lois, la croissance et la décadence du langage, n'est pas volontiers admise, même aujourd'hui, par quelques-uns de nos professeurs, de nos maîtres les plus éminents.

On demande : Quel profit retire-t-on de la comparaison? — Et mais ! toute connaissance vraiment élevée est due à la comparaison et repose sur la comparaison. Quand on dit que le caractère des recherches scientifiques contemporaines est surtout comparatif, on entend par là que nos recherches sont aujourd'hui fondées sur les témoignages les plus abondants qui puissent être obtenus, sur les inductions les plus compréhensives que puisse oser l'esprit de l'homme. Quel profit retire-t-on de la comparaison? Voyez, pour vous en rendre compte, ce qui se passe pour l'étude des langues. Si vous remontez de quelques siècles dans le passé, et que vous consultiez les in-folio des maîtres les plus érudits sur les questions qui touchent au langage; puis, que vous ouvriez quelque livre écrit par un apprenti en philologie comparée, vous verrez quel profit on peut retirer, quel profit on retire de la méthode comparative. Il y a quelques siècles, cette opinion que l'hébreu était la langue primitive de

l'humanité était acceptée comme un axiome, comme un dogme, et le seul problème qu'on se posât était de rechercher par quelle voie le grec, le latin ou toute autre langue, étaient sortis de l'hébreu. Cette idée aussi : que le langage était révélé, dans le sens scolastique du mot, était généralement admise, bien que, dès le IVe siècle, saint Grégoire, le savant évêque de Nyssa, l'eût énergiquement combattue. La structure grammaticale d'une langue était considérée comme le résultat d'une convention amiable, ou bien l'on supposait que les terminaisons des noms et des verbes étaient issues, par une sorte de développement végétal, des racines et des tiges du langage, et les ressemblances les plus vagues, les plus flottantes, dans la prononciation ou le sens des mots, étaient regardées comme des preuves péremptoires de l'affinité d'origine. De tout ce somnambulisme philologique, c'est à peine si nous retrouvons une trace dans les travaux publiés depuis les Humboldt, les Bopp et les Grimm. Cette révolution a-t-elle causé quelque dommage? Tout n'a-t-il pas été profit? Le langage mérite-t-il moins notre admiration depuis que nous savons que, si la faculté de parler déposée en chacun de nous est l'œuvre de celui qui a ainsi constitué notre nature, l'invention des mots destinés à désigner chaque objet a été abandonnée à l'homme et accomplie par le travail de l'esprit humain? Étudie-t-on l'hébreu avec moins de soin depuis qu'on ne le regarde plus comme

une langue révélée, descendue du ciel, mais comme une langue unie par d'étroites affinités à l'arabe, au syriaque, à l'ancienne langue des Babyloniens, comme un idiome que ces langues sœurs et à certains égards plus primitives servent à expliquer, à éclairer du moins, en donnant la clef de maintes formes grammaticales, de maintes expressions obscures et difficiles? Et nos études étymologiques, ont-elles moins de valeur depuis qu'au lieu de reposer sur des similitudes toutes superficielles, elles s'appuient sur des recherches sérieuses d'histoire et de physiologie? Enfin, notre propre langue a-t-elle cessé d'occuper sa place honorable depuis que la famille des langues connues s'est agrandie? Notre amour pour notre langue maternelle a-t-il subi quelque atteinte? S'exprime-t-on avec moins de fierté, prie-t-on avec moins de ferveur dans sa langue maternelle, depuis qu'on en connaît la véritable origine et l'histoire authentique, depuis qu'on a découvert que dans toutes les langues, jusque dans les jargons des sauvages le plus grossiers, il y a de l'ordre et de la sagesse, quelque chose enfin qui établit l'unité, la parenté du monde entier!

Pourquoi alors hésiterions-nous à appliquer à la science de la religion la méthode comparative qui a produit en d'autres domaines de si magnifiques résultats? Que l'emploi de cette méthode aboutisse à modifier bien des idées fort répandues sur l'origine, le caractère, le développement et la décadence

des religions de l'humanité, je ne le conteste pas; mais, à moins d'admettre que ce progrès hardi, indépendant, qui est notre devoir et notre honneur dans les autres sphères de la pensée, soit dangereux dans l'étude des religions; à moins de nous laisser effrayer par cet antique et fameux adage qu'en théologie toute nouveauté est fausseté, — cette certitude où nous sommes de trouver du nouveau doit être une raison de plus pour nous encourager à ne pas négliger, à ne pas différer plus longtemps l'étude comparative des religions.

Lorsque les linguistes qui étudient la philologie comparée prirent audacieusement pour devise ce paradoxe de Gœthe : « Celui qui ne connaît qu'une langue n'en connaît aucune, » on fut d'abord frappé de surprise et d'étonnement, mais on découvrit bientôt la vérité qui se cachait derrière cette assertion étrange. Gœthe avait-il voulu dire qu'Homère ne savait pas le grec, que Shakspeare ne savait pas l'anglais, parce que l'un et l'autre ne connaissaient que leur langue maternelle? Non, assurément! Ce que Gœthe prétendait dire, c'est que ni Homère ni Shakspeare ne savaient ce qu'était en réalité cette langue qu'ils maniaient avec tant de force et de puissance. Malheureusement l'ancien verbe « *to can* » d'où « canny » et « cunning » est perdu en anglais; sans cette perte, nous pourrions exprimer notre pensée par deux mots distincts, et rendre par une expression spéciale les deux espèces de con-

naissance dont nous parlons. De même qu'on dit en allemand : *können* n'est pas *kennen*, pouvoir n'est pas savoir, de même nous pourrions dire en anglais *to can* n'est pas *to ken*, et il deviendrait alors évident que l'orateur le plus éloquent, le poëte le mieux inspiré, malgré toute leur richesse d'expression et leur souverain talent de style, seraient fort embarrassés de répondre à cette question : « Qu'est-ce que le langage ? » — La même observation s'applique à la religion. *Celui qui n'en connaît qu'une, n'en connaît aucune.* Il y a des milliers de personnes dont la foi est assez robuste pour soulever des montagnes et qui, cependant, si on leur demandait ce qu'est la religion, garderaient le silence ou parleraient des signes extérieurs plutôt que de la nature intime de la foi, et de son vrai caractère.

Il est facile de voir que le mot de religion signifie au moins deux choses fort différentes. Lorsque nous parlons de la religion juive, de la religion hindoue, de la religion chrétienne, nous entendons par là un corps de doctrines transmises par la tradition ou par des livres canoniques, et qui contient tout ce qui constitue la croyance des juifs, des hindous et des chrétiens. En prenant le mot de religion dans ce sens, on peut dire qu'un homme change de religion, c'est-à-dire qu'il adopte le corps des doctrines chrétiennes au lieu des doctrines brahmaniques auxquelles il adhérait jusque-là, absolument comme

un homme peut apprendre à parler anglais au lieu de la langue de l'Hindoustan qu'il parlait d'abord. Mais le mot de religion revêt encore une autre signification. De même qu'il y a, si je puis dire, une faculté de langage indépendante de toutes les formes historiques qu'affectent les langues humaines, de même il y a dans l'homme une faculté de croyance, de foi, indépendante de toutes les religions historiques. Lorsque nous disons que c'est la religion qui distingue l'homme de l'animal, nous n'entendons pas seulement les religions chrétienne et juive, nous ne songeons à aucune religion particulière, mais bien à certaine faculté de l'esprit, à cette faculté qui, indépendamment, que dis-je? en dépit du bon sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms divers, sous des formes différentes. Sans cette faculté, aucune religion — non pas même le culte le plus grossier des idoles et des fétiches — ne serait possible, et, pour peu que nous prêtions une oreille attentive, nous entendrons sortir de toutes les religions comme une aspiration vers le monde de l'esprit, comme un soupir vers l'infini, comme un cri d'amour vers Dieu. Que l'étymologie prêtée par les anciens au mot grec ἄνθρωπος (ils le faisaient dériver de ὁ ἄνω ἀθρῶν, celui qui regarde en haut) soit exacte ou fausse, peu importe; ce qui est certain, c'est que ce qui fait l'essence de l'homme, c'est cette faculté dont seul il est doué de lever ses regards vers le

ciel, c'est ce privilége qui lui est départi d'aspirer à quelque chose que ni les sens, ni la raison ne peuvent lui fournir.

Si donc il y a une école philosophique qui étudie les conditions de la perception sensible, s'il y en a une autre qui examine spécialement les conditions de la conception rationnelle, il y a évidemment place pour une troisième étude, étude qui aurait pour objet les conditions où s'exerce cette troisième faculté de l'homme, indépendante des sens et de la raison, la faculté de percevoir l'infini, qui se trouve, si je puis m'exprimer ainsi, à la racine de toutes les religions. En allemand on peut distinguer cette troisième faculté par le nom de *Vernunft*, opposé à *Verstand*, la raison, et à *Sinne*, les sens. En anglais, à défaut d'un nom spécial, nous l'appellerons la faculté de la foi, mais il faudra en préciser le sens par une définition rigoureuse, et le restreindre aux seuls objets qui ne peuvent être connus de l'homme ni par le témoignage des sens, ni par le témoignage de la raison. Un fait purement historique ne sera jamais du domaine de la foi.

Lorsque l'on interroge l'histoire de la pensée moderne, on trouve que, avant Kant, l'école philosophique dominante avait réduit toute l'activité intellectuelle à une seule faculté, la sensibilité : « *Nihil in intellectu quod non ante fuerit in sensu.* » Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens, telle était la devise d'alors, et Leibnitz y

répondait, sous forme épigrammatique, mais avec beaucoup de profondeur : « Il n'y a rien dans l'intelligence, — si ce n'est l'intelligence même : *Nihil, — nisi intellectus.* » Puis vint Kant, qui, dans son grand travail publié il y a quatre-vingt-dix ans et qui n'a pas vieilli, établit que, pour expliquer toute connaissance, il faut admettre deux facultés indépendantes, l'*intuition des sens* et les *catégories*, c'est-à-dire le travail de la raison. Mais, se contentant d'avoir proclamé l'indépendance de cette faculté qu'il appelle la raison, d'avoir montré qu'elle possède un caractère original et propre, ou, pour me servir de son langage tout empreint de technologie, satisfait d'avoir prouvé la possibilité de jugements *apodictiques à priori*, Kant refusa d'aller plus loin, et contesta à l'intelligence la faculté de s'élever au delà du fini, la faculté d'approcher de l'idée de Dieu. Il ferma les antiques portes à travers lesquelles l'homme avait jeté un regard vers l'infini; mais en dépit de lui-même, il fut amené, dans sa *Critique de la raison pratique*, à ouvrir une porte de côté, à travers laquelle entra le sens du devoir, et avec lui le sens du divin. C'est là le point vulnérable de la philosophie de Kant, et, si la philosophie a pour mission d'expliquer ce qui est, non ce qui doit être, elle ne s'arrêtera pas, elle ne peut s'arrêter avant d'avoir reconnu ce qui est incontestable, c'est-à-dire qu'il y a dans l'homme une troisième faculté que j'appelle simplement la faculté

de saisir l'infini, non pas seulement dans le domaine de la religion, mais en toutes choses, une faculté indépendante des sens et de la raison, faculté qui se trouve même parfois en contradiction, en antagonisme avec la raison et les sens, mais qui cependant se révèle à nous pleine de force, quand on considère sa vitalité depuis que le monde est monde, quand on observe que ni les sens ni la raison n'ont pu en triompher, tandis qu'elle a souvent triomphé des sens et de la raison.

Eh bien! de même que le mot de religion a deux sens, de même la science de la religion se divise en deux parties : la première qui a pour objet d'étudier les formes historiques de la religion, c'est la *théologie comparée;* la seconde qui se propose d'analyser les conditions dans lesquelles la religion est possible, sous ses formes les plus élevées comme les plus basses, c'est la *théologie théorique.*

Nous n'aurons à présent à nous occuper que de la première : c'est même mon dessein de faire voir que les problèmes qui sont le fond même de la théologie théorique ne devraient être abordés que le jour où l'on aura recueilli, classé, analysé toutes les preuves dont l'étude comparée des religions doit fournir une ample moisson.

Il peut sembler étrange que tandis que la théologie théorique, ou l'analyse des conditions internes et externes dans lesquelles la foi est possible, a occupé tant de penseurs, l'étude de la théologie com-

parée n'ait jamais été sérieusement entreprise. Mais on en peut donner une explication fort naturelle. Les matériaux qui sont indispensables à cette étude comparative, qui en sont la base même, n'étaient point accessibles jusqu'à présent, tandis que de notre temps ils ont été amassés et ont paru au jour en une profusion telle qu'ils réclament impérieusement cette enquête plus compréhensive, et qu'on ne saurait s'y dérober plus longtemps.

On sait, il est vrai, que l'empereur Akbar avait une passion pour l'étude des religions, passion qui lui faisait inviter à sa cour des juifs, des chrétiens, des mahométans, des adorateurs de Brahma, des adorateurs du feu, qui lui faisait se procurer le plus de livres sacrés qu'il en pouvait trouver, et en ordonner la traduction. Mais combien chétive était la collection de livres sacrés que pouvait réunir même un empereur de l'Inde, il y a deux cent cinquante ans, si on la compare à la collection que rassemble aujourd'hui la bibliothèque d'un pauvre étudiant! Nous avons le texte original des Védas, que ni les présents ni les menaces d'Akbar ne purent arracher aux Brahmanes. La traduction des Védas qu'il aurait obtenue, d'après la légende, était une traduction du texte connu sous le nom d'*Atharva-Veda*, et ne comprenait, selon toute vraisemblance, que les *Upanishads*, c'est-à-dire des traités mystiques et philosophiques, fort intéressants sans doute, fort importants en eux-mêmes, mais

aussi éloignés de l'antique poésie des Védas que le Talmud est éloigné de l'Ancien Testament, que le Sufiisme diffère du Coran. Nous avons le Zend-Avesta, les livres sacrés des adorateurs du feu, et nous en possédons des traductions bien plus complètes et bien plus correctes que celles dont l'empereur Akbar a pu enrichir sa collection. La religion de Boudha, qui est assurément plus importante, à certains égards, que les religions de Brahma, de Zoroastre, de Mahomet, n'est l'objet d'aucune mention dans les discussions religieuses qui avaient lieu, une fois par semaine, à la cour impériale de Delhi. Abufazl, le ministre d'Akbar, ne pouvait, paraît-il, trouver personne pour l'aider dans ses recherches sur le boudhisme. Maintenant, nous possédons tous les textes sacrés des boudhistes en différentes langues, en pâli, en sanscrit, dans le dialecte birman, en siamois, en tibétain, en mongolien et en chinois, et c'est notre faute à nous seuls, si nous n'avons pas encore de traduction complète, en aucune langue de l'Europe, de cette collection importante de livres religieux. D'autre part, les anciennes religions de la Chine, celle de Confucius et celle de Lao-tse peuvent être étudiées aujourd'hui, dans d'excellentes traductions qu'on a faites d'après leurs textes authentiques, par quiconque s'intéresse aux antiques croyances de l'humanité.

Mais ce n'est pas tout : nous devons particulière-

ment aux missionnaires des renseignements exacts et précieux sur la croyance religieuse et le culte de tribus qui sont placées bien plus bas sur l'échelle de la civilisation que les poëtes des hymnes védiques ou les sectateurs de Confucius. Bien que la religion des sauvages de l'Afrique et de la Mélanésie soit chronologiquement plus récente, elle représente au point de vue du développement une époque bien plus reculée, bien plus primitive, et elle est, à ce titre, pour celui qui étudie la religion, aussi instructive que la connaissance des dialectes barbares, dénués de littérature, est utile au linguiste.

Enfin — et c'est là, je crois, le plus important avantage dont nous jouissons dans cette étude que nous entreprenons de l'histoire de la religion — nous connaissons aujourd'hui les règles de la méthode et de la critique. Personne, de nos jours, ne se laisserait aller à faire quelque emprunt à un livre, à en citer quelque passage, que ce soit un livre sacré ou profane, sans s'être posé ces questions si simples et pourtant si capitales : « Quand ce livre a-t-il été écrit? En quel lieu, et par qui? L'auteur était-il un témoin oculaire, ou ne fait-il que rapporter ce qu'il a entendu dire à d'autres? Et en ce dernier cas, ses autorités étaient-elles dégagées de tout parti pris, de toute influence qui en ait faussé le jugement? Le livre a-t-il été écrit tout d'une fois, ou contient-il des parties composées à une

date antérieure, et, dans cette dernière hypothèse, nous est-il possible de séparer du corps même de l'œuvre ces documents plus anciens, plus rapprochés des événements? »

L'étude des documents originaux sur lesquels les principales religions du monde reposent, faite dans cet esprit, a permis à quelques-uns des érudits contemporains les plus autorisés de distinguer, dans chaque religion, entre ce qui est réellement ancien et ce qui est relativement moderne, entre la doctrine des fondateurs et celle de leurs disciples immédiats, entre cette dernière et les additions ultérieures ou les corruptions successives qui se produisent en général. L'étude de ces développements que revêtent les religions dans le cours des âges, de ces corruptions qu'elles subissent, des progrès que parfois elles atteignent, cette étude, dis-je, offre un charme particulier, elle est pleine de leçons pratiques; mais, de même qu'il est essentiel de connaître les plus anciennes formes de chaque langue avant de procéder à une comparaison méthodique, de même il est indispensable de se faire une idée exacte et claire de la forme la plus primitive de chaque religion, avant d'essayer d'en déterminer la valeur propre, et de la comparer avec les autres croyances religieuses. Plus d'un mahométan orthodoxe, par exemple, vous parlera de miracles accomplis par Mahomet, tandis que dans le Coran Mahomet déclare formellement qu'il est un homme

semblable aux autres hommes. Il dédaigne de faire des miracles, et invoque les grandes œuvres d'Allah, le lever et le coucher du soleil, la pluie qui féconde la terre, les plantes qui se développent, et les âmes qui naissent à la vie — qui saurait dire de quelle source? — comme les vrais signes de la divinité, comme les seuls miracles que doive admettre le croyant.

Les légendes boudhistes abondent en miracles misérables qu'elles attribuent à Boudha et à ses disciples. — Ces miracles surpassent certainement en merveilleux tous ceux des autres religions; et cependant les textes sacrés des boudhistes rapportent une parole de leur fondateur, par laquelle il interdit à ses disciples de faire des miracles, quand bien même la foule les solliciterait de lui accorder quelque signe qui la fît croire, quelque preuve éclatante de la vérité de leur doctrine. Et quel est le miracle que Boudha enjoint à ses disciples d'accomplir? Le voici : « Cachez vos bonnes actions, dit-il, et confessez devant le monde les fautes que vous avez commises. »

La religion moderne des Hindous repose sur le système des castes comme un roc inébranlable; tandis que dans les Védas, l'autorité la plus considérable pour les Hindous en matière de foi religieuse, il n'est fait aucune mention de ce système compliqué des castes, tel que nous le trouvons dans Manou; bien au contraire, dans un passage où il

est fait allusion aux classes ordinaires dans lesquelles se divise la société indienne comme toute autre société, classes qui sont au nombre de quatre : les prêtres, les guerriers, les citoyens et les esclaves, il est dit que toutes ces classes sont également issues de Brahma, la source de toute existence.

Ce serait trop dire que de prétendre que l'examen critique de toutes les autorités nécessaires à l'étude de chaque religion a été déjà mené à fin. Il reste encore bien du travail à faire. Mais nous avons du moins à signaler un premier pas dans cette voie, un premier pas fort heureux, et les résultats qu'on a déjà mis au jour peuvent servir de garantie, et sont comme une promesse de succès à venir pour quiconque aborde les recherches religieuses. Ainsi lorsqu'on étudie la religion primitive des Védas, il faut distinguer avec grand soin, non pas seulement entre les hymnes du Rig-Véda, d'une part, et les hymnes recueillis dans le Sâma-Véda, le *Yagur*-Véda, et l'Atharva-Véda, de l'autre; une enquête vraiment critique établira avec le même soin une distinction entre les hymnes du Rig-Véda, appartenant à des dates différentes, dans la mesure où les indications fournies par la langue, la grammaire ou le mètre, lui permettront de le faire.

Pour nous rendre un compte exact et clair des causes qui ont déterminé, des aspirations qui ont animé le fondateur du culte d'Ahura-masda, nous devons surtout, sinon exclusivement, nous attacher

aux parties du Zend-Avesta qui sont écrites dans le dialecte gâthâ, dialecte plus primitif que celui où a été composé le reste du code sacré des disciples de Zoroastre.

Pour rendre pleine justice à la doctrine de Boudha, il faudra nous garder de mêler les parties pratiques du Tripitaka, — le Dharma, — aux parties purement métaphysiques, l'Abhidharma. Ces textes appartiennent, il est vrai, l'un et l'autre au canon sacré des boudhistes; mais les sources d'où ils découlent sont situées, pour ainsi dire, à des latitudes fort différentes dans le monde de la foi religieuse.

Nous avons dans l'histoire du boudhisme une excellente occasion d'observer la façon dont se forme et se développe un canon de textes sacrés. Nous voyons, ici comme ailleurs, que durant la vie du maître les contemporains ne demandent ni texte qui serve de monument aux événements, ni code sacré qui contienne les paroles du fondateur. Sa présence suffisait; la pensée de l'avenir, et surtout d'un avenir de grandeur, ne venait que bien rarement à l'esprit de ses disciples. Ce fut seulement lorsque Boudha eut quitté le monde pour entrer dans le Nirvâna que ses sectateurs essayèrent de se rappeler les paroles et les actes de leur ami, de leur maître défunt. Alors tout détail d'où semblait rejaillir sur Boudha plus de gloire, quelque extraordinaire, quelque incroyable qu'il fût, était accueilli avec une extrême faveur; tandis que des

témoins oculaires, survivant à Boudha, qui se seraient aventurés à critiquer sur l'autorité de leurs souvenirs, à repousser les légendes sans fondement qui naissaient de toutes parts, à porter la moindre atteinte au caractère sacré de Boudha, n'avaient aucune chance d'être écoutés. Et lorsque cependant des différends d'opinions surgissaient, on ne recourait pas, pour les vider, à la seule autorité sérieuse, la discussion sincère des témoignages; mais les noms d'*incrédule*, d'*hérétique* (nâstika, pàschanda), furent imaginés en Inde comme ailleurs, et lancés de part et d'autre comme une injure réciproque, jusqu'à ce qu'enfin les docteurs, en leur colère, invoquassent le secours du pouvoir séculier; que les rois et les empereurs réunissent des conciles pour la suppression du schisme, pour l'établissement officiel d'une croyance orthodoxe et pour la rédaction complète, définitive, du canon sacré. L'histoire nous a gardé le nom du roi Asoka, le contemporain de Séleucus, qui envoya une missive aux anciens assemblés pour leur dire ce qu'ils avaient à faire, ce qu'il leur fallait éviter, pour les mettre en garde, en son propre nom, contre le caractère apocryphe et hérétique de certains livres qui, d'après lui, ne devaient pas être admis dans le canon définitif.

Ce fait nous fournit un enseignement qui se trouve confirmé par l'étude d'autres religions; nous y apprenons que les livres canoniques, bien qu'ils

offrent, dans la plupart des cas, les informations les plus anciennes et les plus authentiques dans le domaine des religions, ne méritent cependant pas une confiance aveugle, et qu'ils doivent être soumis à une critique plus minutieuse, à un examen plus précis que tous les autres livres historiques. Pour cet examen, la science du langage est bien souvent d'un secours très-considérable. Il n'est pas facile d'imiter les formes archaïques du langage avec assez de succès pour tromper les regards exercés du grammairien, quand bien même on réussirait à imiter assez heureusement la pensée antique et primitive pour en dérober à l'historien l'origine moderne. Un livre forgé de toutes pièces comme l'*Ezour-Veda*, qui trompa Voltaire lui-même, et fut publié par lui comme « le plus précieux présent que l'Occident doive à l'Orient, » n'en imposerait plus aujourd'hui à tout linguiste initié à la connaissance du sanscrit. « Le plus précieux présent que l'Orient ait fait à l'Occident » est le plus sot livre que puisse lire, pour le sujet particulier dont il s'occupe, celui qui traite de la science des religions; et la seule excuse qu'on puisse invoquer à sa défense, c'est que son auteur n'a nullement songé à faire un faux, et qu'il ne prétendait pas, par son œuvre, remplir l'objet ni aider la cause pour laquelle Voltaire s'en est servi. Je puis ajouter qu'un livre récent, qui a fait quelque sensation dans le monde de la science et occupé l'attention, *la Bible dans l'Inde*,

par M. Jacolliot, appartient à la même classe d'écrits. Bien que les passages des livres sacrés des brahmanes ne soient pas reproduits dans l'original, mais seulement dans une traduction française fort poétique, personne, pour peu qu'il connaisse les éléments du sanscrit, n'hésitera un moment à reconnaître que ce sont là autant de textes fabriqués, et que la bonne foi de M. Jacolliot, président du tribunal de Chandernagor, a été surprise par le maître indigène qui l'a aidé de son concours. On trouve dans les Védas bien des choses puériles et ridicules; mais lorsqu'on lit la ligne suivante : « *La femme, c'est l'âme de l'humanité,* » citée comme extraite des Védas, il n'est pas difficile de voir que c'est là une invention du XIXe siècle, et non de l'enfance de l'humanité. Les conclusions et les théories de M. Jacolliot sont naturellement ce qu'elles devaient être, s'appuyant sur de pareils matériaux.

Avec tous les documents originaux relatifs à l'histoire des religions de l'humanité qui ont été publiés en ces derniers temps, et les ressources considérables que la connaissance plus étendue des langues orientales met à la disposition des savants pour pénétrer jusqu'aux sources les plus profondes, jusqu'aux origines les plus lointaines de l'idée religieuse, l'étude comparée des religions est devenue une nécessité. Etablir une science des religions qui reposera sur la comparaison de toutes les religions de l'humanité, ou au moins des plus importantes,

ce n'est plus là qu'une question de temps. Elle est réclamée par des voix autorisées auxquelles il faut obéir. Le titre qu'elle a choisi, bien qu'il implique plutôt une promesse qu'une œuvre déjà accomplie, est devenu plus ou moins familier en Allemagne, en France, en Amérique; les grands problèmes qu'elle contient ont attiré les regards de maints chercheurs, et les résultats obtenus jusqu'ici ont été accueillis sans crainte comme sans joie aveugle. C'est le devoir de ceux qui ont consacré leur vie à l'examen des principales religions du monde, étudiées dans leurs documents originaux, et qui savent apprécier la religion et la vénérer sous quelque forme qu'elle se présente, de prendre possession de ce nouveau domaine au nom de la vraie science, et d'en protéger les limites sacrées contre les empiétements des bavards superficiels. Ceux qui voudraient se servir de l'étude comparée des religions comme d'une arme pour attaquer le christianisme en exaltant les autres religions de l'humanité, sont à mes yeux des alliés aussi dangereux que ceux qui croient nécessaire de rabaisser toutes les autres religions pour mieux établir la grandeur du christianisme. La science demande des disciples, non des hommes de parti. Je ne dissimule pas que le christianisme me semble gagner de plus en plus en élévation et en grandeur, à mesure qu'on connaît mieux et qu'on apprécie davantage les trésors de vérité que renferment les religions les plus méprisées; mais per-

sonne ne peut loyalement arriver à cette conviction, s'il ne commence par appliquer loyalement la même mesure à toutes les religions. Il serait fatal à toute religion de revendiquer pour elle le privilége d'être examinée dans un autre esprit que les autres croyances, ce serait surtout fatal au christianisme. Le christianisme ne jouissait d'aucun privilége, ne réclamait aucune immunité, lorsqu'il attaqua hardiment et confondit les religions les plus puissantes. Et même aujourd'hui il ne demande point merci, — ne prétendant conquérir que par la persuasion, — à ceux que nos missionnaires rencontrent face à face daus toutes les parties du monde, et, à moins que notre religion ne cesse d'être ce qu'elle était, ses défenseurs ne reculeront pas devant cette nouvelle épreuve que lui impose la théologie comparée. Sachant qu'elle lui sera favorable, ils encourageront cette étude, loin de la condamner.

Et laissez-moi constater, au début même de ces études, qu'aucune autre religion, à l'exception peut-être du boudhisme primitif, n'aurait favorisé l'idée d'une comparaison impartiale des principales religions du monde, n'aurait toléré notre science. Presque toutes les religions semblent adopter le langage du pharisien plutôt que celui du publicain ; le christianisme seul, parce qu'il est la religion de l'humanité et non d'une caste, non d'un peuple privilégié, nous a enseigné à respecter l'histoire de l'humanité, prise dans son ensemble, à découvrir les traces de

la sagesse, de la bonté divine, dans les destinées de toutes les races humaines, et à reconnaître jusque dans les formes de croyance religieuse les plus basses, les plus grossières, non pas l'œuvre d'agents et d'influences démoniaques, mais quelque chose qui indique une direction divine, quelque chose qui nous fait dire avec saint Pierre : « Dieu ne fait pas acception des personnes, et dans toute nation celui qui le craint et accomplit sa tâche loyalement est accueilli par lui. »

Aucune religion n'offre, si je puis dire, un sol mieux préparé pour la culture de la théologie comparée que la nôtre. La position que le christianisme occupa, dès l'origine, vis-à-vis du judaïsme, fut comme une première leçon en matière de théologie comparée, et dirigea l'attention des esprits même les moins portés à ce genre de recherches vers une comparaison de ces deux religions, qui diffèrent dans leur conception de la divinité, dans leur jugement sur l'humanité, dans leur façon d'appuyer la morale sur des fondements d'ordres divers, dans leur croyance à l'immortalité, et qui cependant ont tant d'affinités et de points de contact, qu'il y a dans l'Ancien Testament bien peu de psaumes et de prières auxquels le chrétien ne puisse s'associer de cœur, et bien peu de principes de morale qui ne soient aujourd'hui encore d'une irrésistible autorité. Si nous avons appris à voir dans la religion exclusive des Juifs comme une préparation à ce qui de-

vait être la religion cosmopolite, universelle, humaine par excellence, nous éprouverons bien moins de difficulté à découvrir dans le labyrinthe des autres religions un ordre et un dessein cachés. Elles semblent marcher dans le désert, c'est possible; mais cette marche lente et vagabonde n'en est pas moins un acheminement vers la terre promise.

L'étude de ces deux religions, la religion juive et la religion chrétienne, telle qu'elle a été faite par quelques-uns de nos théologiens les plus érudits, en même temps que l'étude des mythologies grecque et romaine, a servi en réalité de préparation, et a rendu les plus grands services à la science qu'il s'agit maintenant de créer. Les erreurs mêmes qui ont été commises par certains savants n'ont pas été sans quelque utilité pour ceux qui sont venus après, et, une fois corrigées, il n'est guère probable qu'on y retombe. Cette opinion, par exemple, que les religions païennes ne furent que des corruptions de la religion de l'Ancien Testament; cette opinion, dis-je, soutenue naguère par des hommes d'une grande autorité et d'une érudition considérable, est maintenant complétement abandonnée, de même que cette théorie, autrefois si accréditée, d'après laquelle le grec et le latin ne seraient que des corruptions de l'hébreu. D'autre part, le système qui admettait une révélation surnaturelle primitive qui aurait éclairé les ancêtres du genre humain, et qui voyait dans les parcelles de vérité dont notre regard est

frappé lorsqu'il parcourt les temples du paganisme autant de fragments épars de cet héritage antique et sacré, autant de grains tombés hors du champ auquel ils étaient destinés; ce système ne compte plus de partisans aujourd'hui : il a perdu tous ses défenseurs, absolument comme celui qui consistait à prétendre qu'il y eut à l'origine un langage complet et parfait, qui se décomposa plus tard et se scinda en ces langues innombrables que parle l'humanité.

Quelques autres principes encore ont été établis dans cette sphère limitée, par une comparaison du judaïsme et du christianisme avec les religions de la Grèce et de Rome, et ces principes nous seront d'un fort grand secours pour nous guider dans nos recherches. Il a été prouvé, par exemple, que le langage de l'antiquité n'est point animé du même esprit, si je puis dire, que le langage moderne, que les langues de l'Orient diffèrent essentiellement, quant à leur caractère intime, des langues occidentales, et qu'à moins de tenir compte de ces différences si profondes, nous nous tromperons fatalement dans l'interprétation des poètes primitifs, des premiers maîtres de la race humaine. Les mêmes mots n'ont pas le même sens en anglo-saxon et en anglais, en latin et en français; à plus forte raison il ne faut pas nous attendre à trouver dans le vocabulaire d'une langue moderne l'équivalent exact d'un ancien vocabulaire sémitique, tel que celui de l'Ancien Testament.

Les termes et les pensées des anciens — ces deux choses sont inséparables — ne sont pas arrivés encore à ce degré d'abstraction où les forces de la création, par exemple — qu'elles soient naturelles ou surnaturelles — peuvent être exprimées autrement que par une forme personnelle et plus ou moins humaine. Là où nous parlons de tentation du dedans ou du dehors, il était plus naturel pour les anciens de parler d'un tentateur qui se présentait à l'esprit sous les traits d'un homme ou d'un animal; là où nous parlons de la bienfaisance de Dieu partout présent, ils disaient : Dieu est notre rocher, notre forteresse, notre bouclier, notre tour; là où nous employons métaphoriquement les mots de *message divin*, d'*envoi de Dieu*, ils parlaient, eux, d'un messager ailé : ce que nous appelons direction divine était pour eux un nuage en marche qui leur montrait la route à suivre, un sillon de lumière qui les éclairait, un refuge contre l'orage, une retraite ombreuse contre les ardeurs du soleil. Sans contredit, ils entendaient exprimer par là les mêmes idées que nous; et c'est notre faute, non la leur, si nous nous abusons sciemment sur la langue de leurs prophètes, si nous persistons à prendre les termes dont ils se servent, dans leur sens extérieur, si je puis dire, et matériel; si nous oublions qu'avant que la langue eût établi une distinction entre le concret et l'abstrait, entre ce qui est purement spirituel et ce qui est tout physique, l'écrivain com-

prenait, embrassait à la fois dans son intention le concret et l'abstrait, le sens matériel et le sens spirituel des mots, et cela, d'une façon qui nous est devenue tout à fait étrangère, devant laquelle nous sommes comme désorientés, bien que nous puissions nous y initier par l'étude des œuvres de tout vrai poète. A moins de tenir compte, de faire la part de cette évolution qui s'est opérée dans l'esprit de l'homme, nous commettrons erreurs sur erreurs, faux sens sur faux sens, en parcourant le ciel des anciens. Je vais plus loin : et je prétends qu'il serait facile de prouver que la moitié des difficultés qu'on rencontre dans l'histoire de la pensée religieuse a sa source dans ce perpétuel contre-sens qui consiste à traduire en langage moderne le langage des anciens, à travestir la pensée antique en pensée moderne.

Que de choses qui nous paraissent et qui paraissaient déjà aux bons esprits de l'antiquité illogiques, irrespectueuses, dans les mythologies de l'Inde, de la Grèce, de l'Italie, seraient supprimées du même coup en supprimant l'inconvénient que je signale ! Les recherches de la mythologie comparée ont prouvé clairement que maintes fables puériles seraient ainsi ramenées à leur sens original et enfantin. La phase du langage où se produisirent ces malentendus inévitables, si cette expression n'est point ici déplacée, est antérieure aux documents littéraires les plus primitifs. Le phénomène dont je parle s'était accompli dans les

langues aryennes avant l'époque des Védas, avant Homère, bien que son influence se prolonge jusqu'à une période bien plus moderne.

Il est probable que les langues sémitiques, et particulièrement l'hébreu, ont, par miracle, échappé à l'influence de cette évolution inhérente à la nature même et au développement du langage, de cette sorte de crise qu'on pourrait appeler une maladie d'enfance et qu'aucune précaution ne saurait déjouer.

Et s'il n'en est pas ainsi, que pouvons nous perdre à tenter de remonter à l'intention la plus primitive, la plus originale des traditions sacrées, au lieu de nous contenter de la forme qu'elles ont revêtue plus tard, des versions plus modernes qui en ont altéré le sens? Perdons-nous quelque chose à démêler sous le mythe sauvage de Vulcain fendant de sa hache la tête de Jupiter, de Minerve en sortant tout armée, les idées que voici : Jupiter représente le Ciel brillant ; son front, c'est l'orient ; Vulcain n'est autre chose que le Soleil avant l'aube, avant son lever, et Minerve, c'est l'Aurore, la fille du Ciel, jaillissant en quelque sorte des sources de la lumière !

Γλαυκῶπις, aux yeux de chouette (et ils sont fort beaux) ;

Παρθένος, pure comme une vierge ;

Χρύσεα, dorée ;

Ἀκρία, éclairant les sommets des montagnes, et

son Parthénon glorieux dans Athènes, sa cité de prédilection;

Παλλάς, lançant les flèches, les traits de la lumière;

Ἀλέα, produisant la chaleur fécondante du matin;

Πρόμαχος, jouant le premier rôle, au premier rang dans la lutte entre la Nuit et le Jour;

Πάνοπλος, armée de pied en cap comme d'une panoplie de lumière, chassant au loin les ténèbres de la Nuit et réveillant les hommes pour une vie brillante, pour de brillantes pensées, pour de brillants efforts.

Les Grecs auraient-ils eu moins de respect envers leurs dieux si, au lieu de croire qu'Apollon et Artémis mirent à mort les douze enfants de Niobé, ils avaient vu que Niobé, dans une période antérieure du langage, était un nom désignant la neige de l'hiver, et que l'antique poëte n'avait pas voulu dire autre chose par sa légende que ceci : Les divinités du printemps doivent chaque année frapper de leurs dards les enfants de la Neige, beaux et radieux, mais dont la mort est décidée? N'est-ce pas une découverte précieuse, précieuse même après cinq mille ans écoulés, que d'apprendre qu'avant la séparation des différentes branches de la race aryenne, avant l'existence du sanscrit, du grec et du latin; avant les dieux des Védas, avant que Jupiter eût un sanctuaire dans la forêt sacrée de Do-

done, nos ancêtres avaient proclamé l'existence d'une divinité suprême qu'ils invoquaient dans leurs prières, et à laquelle ils avaient donné un nom, le plus auguste, le plus sacré qui ait jamais été imaginé par l'homme pour désigner la divinité ?

Non, si l'examen critique de l'ancienne langue des Hébreux produit des résultats aussi satisfaisants que ceux auxquels a abouti l'interprétation consciencieuse des langues pétrifiées de l'Inde et de la Grèce antiques, nous n'avons point d'inquiétude : tout sera profit dans notre enquête, et nous ne perdrons rien à l'entreprendre. Semblable à une médaille antique et précieuse, la religion ancienne, lorsqu'on l'aura dégagée de la couche de rouille que les âges ont déposée à sa surface, nous apparaîtra dans sa pureté première et son éclat originaire, et l'effigie qu'on découvrira sur son empreinte sera celle du Père céleste, du Père de toutes les nations de la terre, et l'inscription que nous y déchiffrerons, lorsqu'elle sera redevenue lisible, sera non pas seulement en Judée, mais dans toutes les langues de toutes les races du monde, la Parole de Dieu révélée dans le seul sanctuaire où elle puisse l'être ; — dans l'âme de l'homme.

II

DIFFICULTÉ ET IMPORTANCE D'UNE CLASSIFICATION DES RELIGIONS

L'étude des religions exige un singulier travail, elle impose à qui l'aborde de grands efforts. Sans doute, auprès du nombre des langues que doit étudier le philologue, le nombre des religions n'est que restreint, oui! mais dans l'étude comparée des langues, on dispose des matériaux tout prêts et élaborés, on a des grammaires et des dictionnaires.

Où sont les grammaires, où sont les dictionnaires des principales religions du monde? Les catéchismes, les articles de foi, les confessions, ne nous donnent pas même toujours le corps et comme la charpente des religions; jamais nous n'y trouvons l'âme et la substance des croyances religieuses de l'humanité. Eh bien! ces secours même, si chétifs qu'ils soient, nous font le plus souvent défaut.

Parmi les nations orientales il est d'usage de distinguer deux familles de religions : celles qui s'appuient sur un livre, une *bible*, et celles qui ne peuvent produire un pareil titre. Les premières sont

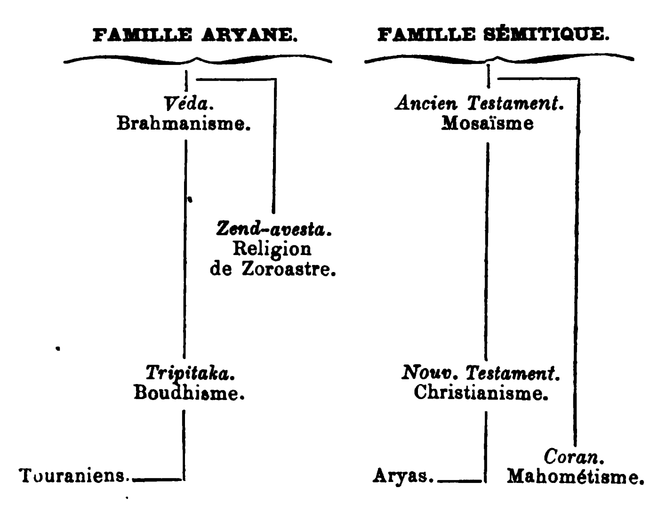
considérées comme plus respectables, et bien qu'elles puissent contenir des doctrines erronées, on les regarde comme une sorte d'aristocratie au milieu de la foule obscure et vile des religions dénuées de l'autorité que donnent des textes écrits.

Pour tout homme qui entreprend d'étudier les religions, les livres canoniques sont assurément de la plus haute importance, bien qu'on ne doive jamais oublier que des livres de cette nature ne donnent qu'une image infidèle des vraies doctrines qu'a entendu proclamer le fondateur : cette image est toujours faussée par les intermédiaires. Mais combien y a-t-il de religions qui aient même ce canon sacré? combien chétive est cette élite des religions douées d'un code écrit! Examinons les deux familles qui ont joué le rôle principal dans ce drame qu'on appelle l'histoire du monde, la famille aryane et la famille sémitique, et nous trouverons que dans chacune de ces familles deux membres seulement peuvent invoquer l'autorité de dogmes ainsi rédigés. Parmi les Aryas, ce sont les Hindous et les Perses; parmi les Sémites, ce sont les Hébreux et les Arabes. Les Hindous ont produit le brahmanisme et le bouddhisme, les Hébreux le mosaïsme et le christianisme.

Il y a plus : il faut observer que, chez chacune de ces races, la troisième religion qui en est issue ne saurait revendiquer une origine indépendante, elle n'est qu'une reproduction affaiblie de la pre-

mière. Voici comment : la religion de Zoroastre a sa racine dans le même sol d'où est sortie la religion des Védas; le mahométisme a sa source, du moins pour ce qui est des éléments essentiels dont il se compose, dans ce monothéisme qui s'est appelé d'abord la religion d'Abraham.

Jetez un coup d'œil sur le tableau ci-après, et vous vous représenterez aussitôt l'histoire des religions aryanes et sémitiques, — de celles du moins qui sont en possession de livres canoniques.



Tandis que le bouddhisme est à la fois le descendant et l'adversaire du brahmanisme, la religion de Zoroastre est plutôt une déviation de l'antique foi des Védas, bien qu'elle soit aussi une protesta-

tion contre quelques-unes des doctrines professées par les premiers adorateurs des dieux védiques.

La même affinité, à quelques nuances près, unit entre elles les trois principales religions de la famille sémitique ; seulement le mahométisme est chronologiquement postérieur à la religion du Christ, tandis que la religion de Zoroastre est antérieure au bouddhisme.

Observez encore une autre coïncidence et, vous allez le voir, une coïncidence qui n'est nullement accidentelle dans les ramifications parallèles de ces deux branches religieuses.

Le bouddhisme qui est issu de l'ancien brahmanisme indien, mais qui, en même temps, marque une réaction contre lui, s'étiola au bout d'un certain temps sur le sol où il était né et ne conquit une importance réelle qu'après avoir été transplanté hors de l'Inde et avoir pris racine chez les nations touraniennes, au centre même du continent asiatique. Le bouddhisme, qui était à son origine une religion aryane, finit par devenir la principale religion du monde touranien.

Les mêmes vicissitudes, le même déplacement, se produisirent dans la seconde branche, dans la branche sémitique. Le christianisme issu du mosaïsme fut rejeté par les Juifs comme le bouddhisme l'avait été par les Brahmanes. Autrement dit : le christianisme ne réussit pas à atteindre son premier but, qui consistait simplement à réformer l'ancienne

religion hébraïque, mais à peine eut-il été transféré des Sémites aux Aryas, des Juifs aux Gentils, il développa sa vraie nature et acquit son universelle importance. Religion sémitique au début, le christianisme devint la principale religion du monde aryan.

Outre les familles aryane et sémitique, il y a une autre nation qui peut citer un et même deux codes religieux, deux religions rédigées en livres, mais il n'y en a qu'une. La Chine produisit presque simultanément deux religions, fondées chacune sur un code sacré, la religion de Confucius et la religion de Lao-tse, la première qui repose sur les cinq *King* et les quatre *Shu*, la seconde sur le *Tao-te-king*.

Ces huit religions sont les seules qui figurent sur la liste des livres sacrés du genre humain tout entier, et une étude approfondie de ces huit codes religieux rédigés en sanscrit, en pali et en zend, en hébreu, en grec et en arabe, enfin en chinois, peut sembler n'être pas une entreprise trop formidable pour un seul travailleur. Mais commençons par nous-mêmes, par jeter un regard autour de nous. Quelle littérature énorme s'offre à notre esprit, consacrée tout entière à l'interprétation de l'Ancien Testament! Quelle quantité de livres ne se publient pas chaque année sur les points controversés de la doctrine ou de l'histoire des Apôtres! Vous pouvez par là vous former une idée de ce que serait une bibliothèque théologique qui contiendrait les maté-

riaux nécessaires pour une interprétation consciencieuse et savante des huit codes religieux. Même pour une religion aussi moderne et aussi peu douée de monuments littéraires, à l'origine du moins, que celle de Mahomet, les sources relatives aux premiers siècles de son histoire qui doivent être consultées sont si abondantes que peu de savants pourraient s'en rendre complétement maîtres (1).

Si nous tournons nos regards vers les religions aryanes, les textes sacrés des Brahmanes, à prendre le mot dans son acception la plus étroite, peuvent paraître faciles à approfondir. Les hymnes du *Rig-Véda*, qui sont à proprement parler la bible de l'ancienne croyance des *Rishis* védiques, ne sont qu'au nombre de 1,028, qui se composent de 10,580 vers environ (2). Cependant le commentaire relatif à ces hymnes auquel j'ai consacré quatre volumes in-quarto monte à 100,000 lignes qui se composent chacune de trente-deux syllabes, ce qui forme un total

(1) Sprenger, *La vie de Mahomet*, vol. I, p. 19. « Les sources que j'ai consultées sont si nombreuses, et l'état de la science était chez les Moslims primitifs si différent de ce qu'il est aujourd'hui, que les matériaux bibliographiques relatifs aux sources, dont j'ai fait collection, formeront un assez gros fascicule. Il est absolument nécessaire d'écrire l'histoire littéraire de l'islamisme pendant ses deux premiers siècles pour mettre le lecteur à même d'employer l'appareil bibliographique ici recueilli. »

(2) Max Müller, *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, p. 220.

de 3,200,000 syllabes. Il y a en outre les trois Védas d'un ordre secondaire, le Yagur veda, le Sâma veda, l'Atharva veda qui, bien que de moindre importance au point de vue du dogme religieux, sont indispensables à étudier pour quiconque veut apprécier avec exactitude le système de cérémonies et de sacrifices pratiqué par les adorateurs des anciens dieux védiques.

Chacun de ces quatre textes védiques entraîne à sa suite un recueil de *Brahmanas*. C'est ainsi que l'on appelle des traités scolastiques, d'une rédaction postérieure il est vrai, mais cependant écrits en sanscrit archaïque, et que tout Hindou orthodoxe range parmi les textes révélés de sa religion. Or l'ensemble formé par ces *Brahmanas* est plus considérable que celui que forment les anciennes hymnes védiques.

Et tout cela réuni ne constitue que les textes de commentaires, d'essais, de manuels innombrables qui forment une chaîne continue de littérature théologique, une chaîne traversant plus de trois mille ans et s'allongeant aujourd'hui encore d'additions sans cesse nouvelles. Ajoutez à ce qui précède les parasites inévitables de toute littérature théologique, les controverses des différentes écoles de pensée et de foi qui toutes prétendent être orthodoxes, tout en différant les unes des autres comme le jour de la nuit, et enfin les compositions d'écrivains qui déclarent n'être point orthodoxes, qui dé-

clarent combattre les opinions de la majorité, qui professent être les ennemis de la foi et du clergé brahmanique, qui, par leurs accusations et leurs insinuations, par l'audace de leurs arguments et la violence de leurs invectives, laissent loin derrière eux les emportements théologiques de tous les autres pays.

Nous ne pouvons non plus exclure les recueils de lois qui ont un caractère sacré, eux aussi, ni les anciens poëmes épiques, le *Mahabharata* et le *Ramayana*, ni la littérature sacrée plus moderne, les *Puranas* et les *Tantras*, si nous désirons nous faire une idée à peu près fidèle de la croyance de millions d'êtres humains qui, tout en reconnaissant le Véda comme leur autorité suprême en matière de foi, sont cependant incapables d'en comprendre une seule ligne et se contentent de prendre comme pain quotidien de leur vie intellectuelle l'enseignement qui leur est fourni par des livres plus modernes et plus populaires. Et même alors notre regard n'aura pas encore réussi à pénétrer toutes les retraites où s'est réfugié le génie hindou. L'Inde a de tout temps été divisée en un nombre infini de sectes religieuses, et aussi loin que l'on peut remonter dans l'histoire de ce merveilleux pays, on y trouve la vie religieuse morcelée en mille centres locaux que l'esprit industrieux et persévérant d'une caste sacerdotale suffisait à peine à retenir ensemble par une apparence d'uniformité dogmatique. Quel-

ques-unes de ces sectes peuvent même être considérées comme des religions indépendantes; c'est par exemple la secte à un moment si fameuse des *Sikhs*, qui possédaient en Inde leur propre code sacré, avaient leur sacerdoce particulier, et menacèrent pendant quelque temps d'une rivalité redoutable le brahmanisme et le mahométisme. Ce furent des circonstances politiques qui donnèrent à la secte de *Nanak* son importance historique et sa renommée considérable. Pour celui qui étudie les religions, elle n'est qu'une des sectes nombreuses qui se produisirent au xve et au xvie siècle, et qu tentèrent de substituer aux corruptions des cultes hindous et mahométans un culte plus pur et moins matériel. Le *Granth*, c'est-à-dire la Bible, le livre sacré des *Sikhs*, est plein d'intérêt, plein de pensées profondes et réellement poétiques, et il faut espérer qu'il se trouvera bientôt quelqu'un pour le traduire en anglais. Mais il y a d'autres recueils de poésie religieuse plus anciens et plus originaux que les stances de *Nanack;* il y a plus, bon nombre des plus beaux vers du Granth ont été empruntés à des textes antérieurs. Il y a ici bien assez de matériaux pour occuper l'homme épris de l'étude des religions : c'est une flore intellectuelle plus rare et plus riche que ne l'est la flore botanique de cette fertile contrée.

Et jusqu'à présent nous n'avons pas dit un mot du second code religieux de l'Inde, de la religion

de Bouddha, qui n'était à l'origine qu'une secte comme les autres, mais qui, grâce à une vitalité merveilleuse, a répandu quelques-unes de ses branches sur la plus vaste partie du monde habité. Qui pourrait affirmer — je ne parle pas seulement des érudits européens, mais des membres les plus savants des sociétés bouddhiques, — qui pourrait affirmer avoir lu en entier les livres canoniques du boudhisme, sans parler des commentaires et des traités critiques dont ils ont été l'objet? Le texte et les commentaires du canon bouddhique contiennent, d'après un relevé du Saddharma alankara (1), 29,368,000 lettres. Ces chiffres n'offrent pas à notre esprit une idée bien nette, et l'on ne saurait en garantir la parfaite exactitude; mais si nous considérons que notre bible anglaise contient, d'après un compte sérieusement établi, 3 millions et demi de lettres (les voyelles mises à part et comptées séparément), cinq ou six cent fois ce nombre suffiront à peine à évaluer le total des Écritures bouddhiques. L'édition tibétaine du canon bouddhique qui consiste en deux recueils, le *Kanjur* et le *Tanjur*, compte environ 325 volumes in-folio, qui pèsent chacun dans l'édition de Péking de 4 à 5 livres.

La littérature sacrée suscitée par le troisième texte religieux des Aryas, le *Zend-Avesta*, est en

(1) Spence Hardy, *Les légendes et les théories des bouddhistes*, p. 66, 23, 567, 180.

apparence moins considérable, mais les proportions plus réduites de ce livre sacré augmentent d'autant la difficulté qu'il y a à l'interpréter d'une façon satisfaisante, et le défaut des commentaires originaux et primitifs fait incomber presque tout le fardeau de cette interprétation à la patience et à la pénétration des érudits européens.

Si enfin nous nous tournons vers la Chine, nous trouvons que la religion de Confucius repose sur les cinq *King* et les quatre *Shu*, livres qui ont une étendue considérable, et qui entraînent à leur suite des commentaires fort volumineux, sans le secours desquels il est impossible, même aux savants les plus autorisées, de s'aventurer dans les profondeurs du canon sacré des Chinois (1).

Lao-tse, le contemporain de Confucius, mais plus âgé que lui, passe pour avoir écrit un grand nombre de livres (2), — 930, paraît-il, sur différentes questions de foi, de morale, de culte, — et 70 sur des questions de magie. Son principal ouvrage, toutefois, le *Tao-te-King*, qui constitue l'*Écriture* de ses disciples, les *Tao-sse*, ne compte que 5000 mots environ (3), et ne remplit que 300 pages. Mais ici

(1) *Les classiques chinois*, avec traduction, notes, prolégomènes et index, par James Legge DD, 7 vol. Londres, Trübner et C°.

(2) Stan. Julien, *Tao-te-King*, p. XXVII.

(3) Stan. Julien, *Tao-te-King*, p. XXXI, XXXV. Les textes varient de 5610, 5630, 5688 à 5722 mots. Le texte publié par M. Stan. Julien compte 5320 mots.

encore, comme tout à l'heure, il faut observer que cette raison même rend le texte inintelligible sans le secours de commentaires nombreux, de telle sorte que M. Julien a dû consulter pour sa traduction plus de soixante commentateurs dont le premier remonte à 163 ans avant J. C.

Il s'est établi en Chine une troisième religion, celle de *Fo;* mais Fo n'est qu'une corruption chinoise du nom de Bouddha, et, bien que le bouddhisme transféré d'Inde en Chine ait revêtu un caractère particulier et produit une littérature énorme et indépendante, cependant on ne saurait dire que le bouddhisme chinois soit une religion originale, pas plus qu'on ne saurait le dire du bouddhisme de Ceylan, de Burmah, de Siam, ou de Népaul et du Tibet.

Mais, après avoir recueilli cette bibliothèque des livres sacrés de l'humanité, avec les commentaires qui sont indispensables à qui veut les interpréter, serons-nous en possession des matériaux nécessaires à quiconque se propose d'étudier le développement et la décadence des convictions religieuses des différentes races humaines? Loin de là! La plus vaste partie de l'humanité, et, je dirai plus, quelques-unes des nations les plus importantes qui se soient distinguées dans les luttes religieuses et intellectuelles du monde, ne seraient pas représentées dans notre bibliothèque théologique. Où seraient les Grecs et les Romains, où seraient les nations teuto-

niques, celtiques et slaves? Comment nous ferions-nous une idée de ce que nous pouvons appeler leurs convictions religieuses réelles, telles qu'elles furent avant la période relativement récente où leurs anciens temples furent nivelés pour faire place aux cathédrales modernes, où dans leurs chênes sacrés on tailla des croix qui se dressèrent désormais dans les défilés des montagnes et dans les sentiers solitaires des forêts? Homère et Hésiode ne nous disent pas ce que fut la religion, la religion vraie, la religion de cœur des Grecs; leurs poëmes ne furent jamais considérés en Grèce comme sacrés, ni même comme doués de quelque autorité religieuse, par les intelligences d'élite.

A Rome, nous n'avons pas même d'*Iliade* ni d'*Odyssée*, et, quant au culte religieux des tribus teutoniques, celtiques et slaves, les noms mêmes de quelques-uns de leurs dieux sont oubliés et perdus à jamais, et nous sommes réduits à surprendre et à recueillir quelques indications relatives à leurs croyances religieuses sur les parcelles d'une mosaïque, aujourd'hui brisée, qui tenait lieu jadis de dalles dans un temple romain en ruines.

Cette même rareté, ce même défaut de textes faisant autorité, que nous rencontrons chez les Ayras, nous les rencontrons parmi les nations sémitiques, dès que nous sortons du cercle de leurs religions écrites. Les Babyloniens, les Phéniciens et les Carthaginois, les Arabes avant leur conversion au ma-

hométisme, sont tous dénués de livres canoniques, et, pour se faire tant bien que mal une idée de leur religion, il a fallu s'adresser aux monuments, aux inscriptions, aux traditions ; il a fallu tirer parti des noms propres et de maints éléments chétifs et flottants qu'il faut de grands efforts et beaucoup de patience pour consulter avec profit.

Mais avançons maintenant d'un pas. Les deux lits que s'est creusés le courant de la pensée aryane et sémitique et qu'il a suivis durant des siècles, allant du sud-est au nord-ouest, de l'Indus à la Tamise, de l'Euphrate au Jourdain et à la Méditerranée, n'ont traversé qu'une partie de pays peu considérable, relativement à l'immense étendue de notre globe. Plus nous montons, plus l'horizon s'étend de part et d'autre, et partout où l'on découvre des vestiges de vie humaine, on découvre aussi des traces de religions. Sur les rives de l'antique Nil, nous voyons encore debout les Pyramides, nous y voyons des ruines de temples et de labyrinthes, des monceaux de pierres couverts d'inscriptions hiéroglyphiques et d'étranges images de dieux et de déesses. Sur des rouleaux de papyrus qui semblent défier les ravages du temps, nous trouvons même des fragments de ce que l'on pourrait appeler les livres sacrés des Égyptiens. Cependant, quoique bien des points aient été déchiffrés et qu'on ait la clef de maintes croyances de cette race mystérieuse, la source vraie de la religion égyptienne et l'intention primitive de ses cé-

rémonies et de son culte sont loin encore de nous être parfaitement connues. En remontant le fleuve sacré jusqu'à sa source lointaine, nous voyons le continent entier de l'Afrique s'ouvrir devant nous, et partout où nous rencontrons des parcs de bétail, on voyait autrefois et l'on surprend parfois encore aujourd'hui la fumée des sacrifices montant de la terre au ciel. Les anciennes reliques de la croyance africaine vont disparaître avec une étonnante rapidité à l'approche des missionnaires mahométans et chrétiens; mais ce qui nous en est parvenu, grâce surtout aux soins de missionnaires érudits, est plein d'intérêt pour celui qui étudie les religions. C'est une chose étrange et merveilleuse que le culte des serpents et des ancêtres, que cette croyance vague et flottante en une vie future, que cette foi voilée et mollement dessinée en un Dieu suprême, le père de la race blanche aussi bien que de la race noire.

De la côte orientale d'Afrique notre œil se promène à travers la mer où de Madagascar à Hèvaïi se dressent des îles innombrables comme autant de piliers d'un pont aujourd'hui écroulé qui aurait relié naguère les océans Indien et Pacifique. Partout, soit chez le Papuz bronzé, soit chez le Malaisien jaunâtre, soit chez les races polynésiennes au teint brunâtre, qui sont répandus dans ces îles, même parmi les êtres plus humbles de l'échelle humaine, nous entendrons, pour peu que nous prêtions l'oreille, comme un bégayement sur les choses divi-

nes; partout nous surprendrons des imaginations étranges au sujet d'une vie future; partout nous trouverons des prêtres et des sacrifices, qui, même sous la forme la plus dégradée et la plus dégradante, témoignent d'une croyance antique et profonde en un Dieu qui entend nos prières pourvu que nous l'invoquions, qui accepte nos offrandes pourvu qu'elles lui soient adressées comme une rançon de nos péchés et comme un gage de notre reconnaissance.

En poursuivant plus loin encore dans la direction de l'Orient, on découvre le continent américain, et, en dépit du vandalisme si peu chrétien des premiers conquérants, nous trouvons là aussi des matériaux pour l'étude d'une croyance antique et, à ce qu'il semble, originale. Malheureusement les traditions religieuses et mythologiques recueillies par les premiers Européens qui entrèrent en relations avec les indigènes de l'Amérique ne remontent que peu au delà du jour où elles furent couchées par écrit, et dans bien des cas elles paraissent refléter les idées des interprètes espagnols au moins autant qu'elles expriment celles des narrateurs américains. Les ingénieuses inscriptions hiéroglyphiques de Mexico et de Guatemala ne nous ont livré jusqu'à présent que peu de secrets, et les rapports rédigés par les indigènes en leur langue nationale ne peuvent être employés qu'avec beaucoup de précaution. Nous avons encore l'ancienne religion des Aztecs de

Mexico et des Incas du Pérou qui est pleine de problèmes intéressants. A mesure que l'on avance vers le Nord et ses habitants à la peau rouge, on découvre des renseignements de moins en moins abondants, et après ce qui est arrivé il y a quelques années, il est probable qu'aucun *livre des sauvages* ne viendra désormais nous porter quelques lumières. Cependant il existe des spécimens sauvages et qui sentent le terroir, relatifs à la loi religieuse des Indiens rouges, de ces tribus qui vont reculant et disparaissant peu à peu. Ces témoignages, il les faut étudier, et dans la langue de ces tribus comme dans leur religion, on pourrait découvrir maintenant encore, avant qu'il ne soit trop tard, la trace des migrations antéhistoriques allant du continent asiatique primitif dans la direction de l'Amérique, soit par le nord en se servant du pont aleutique comme d'un marche-pied facile, soit par le sud en se laissant pousser par des vents favorables d'île en île, jusqu'à ce que la pirogue audacieuse touchât terre sur le rivage américain ou vînt s'y briser, pour ne jamais retourner à la patrie asiatique d'où elle était naguère partie.

Et si, dans ce voyage de recherche religieuse à travers le monde, nous revenons enfin au continent asiatique, nous trouverons là aussi, — bien que l'étendue presque entière en soit occupée par l'une ou l'autre des huit religions rédigées, par le mosaïsme, le christianisme ou le mahométisme, par le brah-

manisme, le bouddhisme ou la religion de Zoroastre, et en Chine par les religions de Confucius et de Lao-tse, — nous y trouverons, dis-je, cependant des formes de culte plus primitives qui ont survécu. Je veux parler du Lhamanisme de la race mongole et de l'admirable mythologie, à moitié homérique de caractère et de couleur, des tribus finnoises et esthoniennes.

Et maintenant que j'ai déployé sous vos yeux ce panorama universel, vous partagerez, je pense, l'embarras qu'éprouve celui qui étudie les religions lorsqu'il regarde autour de lui et se demande par où commencer et de quelle façon procéder. Qu'il y ait des matériaux abondants, capables d'un traitement scientifique, personne n'oserait le contester. Mais comment rapprocher et grouper ces matériaux? Comment découvrir les éléments que toutes ces religions possèdent en commun? En quoi ces religions diffèrent-elles? Quel est leur développement et quelle est l'histoire de leur déclin? Que sont-elles, et que prétendent-elles faire en ce monde?

Permettez-moi d'adopter l'ancienne maxime : *Divide et impera*, et de la traduire un peu librement par « Classifiez et conquérez, » et j'estime que vous tiendrez alors dans la main le fil d'Ariane qui a dirigé tant de savants à travers les labyrinthes d'autres sciences plus obscures encore que la science des religions. Toute science vraie repose sur la classification, et c'est seulement dans le cas où nous

ne pourrions réussir à classifier les différents dialectes de la croyance humaine, si je puis ainsi parler, qu'il nous faudrait reconnaître l'impossibilité de créer la science des religions. Une fois que le domaine qui s'étend devant nous aura été définitivement conquis et soigneusement découpé, chacun pourra y cultiver son champ propre, sans dépenser ses efforts en pure perte et sans perdre de vue le but général auquel toutes les recherches particulières doivent se subordonner.

Mais comment découper en un certain nombre de champs le vaste domaine de la religion? Comment faut-il établir la classification des religions, ou plutôt — car il faut se poser d'abord cette question — comment les a-t-on classées jusqu'ici? La classification la plus simple est celle que nous trouvons adoptée chez presque tous les peuples, c'est celle qui divise les religions en religions *vraies* et en religions *fausses.* Cela ressemble absolument à la première classification qu'on a faite des langues, lorsqu'on en reconnaissait deux familles, l'une comprenant la langue qu'on parlait soi-même, l'autre comprenant toutes les autres langues du monde.

Les Grecs rangeaient d'un côté leur langue, de l'autre celle des barbares; les Juifs mettaient à part l'hébreu et en dehors les langues des Gentils; les Hindous établissaient une classification analogue : le langage parlé par les Ayras, et celui que parlaient les Mlekkhaz; les Chinois distinguaient entre l'i-

diome de l'empire du Milieu et celui des barbares du dehors. Je n'ai pas besoin de dire pourquoi une classification de ce genre n'est d'aucune ressource en matière de science.

Il y a une autre classification qui offre un caractère plus scientifique en apparence, mais qui, si l'on y regarde de près, n'a pas plus de valeur pour qui étudie les religions. Je veux parler de la division bien connue en religions révélées et en religions naturelles.

J'ai d'abord à dire quelques mots sur le sens attaché à ce mot de « religion naturelle. » Ce mot est continuellement employé avec des acceptions fort diverses. Il est appliqué par bon nombre d'écrivains à certaines formes historiques de religion, qui sont considérées comme ne reposant pas sur l'autorité d'une révélation, de quelque manière que ce mot puisse d'ailleurs être interprété. Ainsi, le bouddhisme serait une religion naturelle aux yeux de ceux qui pratiquent le brahmanisme; ainsi le brahmanisme serait une religion naturelle aux yeux des mahométans. Pour nous, toutes les religions, excepté le christianisme et, bien qu'à un degré moindre, le mosaïsme, seraient classées parmi les religions naturelles; et quoique *naturel* ici ne soit pas synonyme de faux, ce mot implique cependant d'une façon formelle le défaut de toute sanction autre que le sentiment inné de la vérité ou la voix intime de la conscience.

Mais ce mot de religion naturelle revêt parfois un sens fort différent, surtout dans la bouche et sous la plume des philosophes du siècle dernier. Lorsque l'on commença à soumettre les principales religions historiques à une analyse critique, on trouva qu'après avoir écarté les traits particuliers à chacune d'elles, il restait certains principes qu'elles possèdent toutes en commun. Ces principes, on admit que c'étaient ceux de la religion naturelle. D'autre part, lorsque tout ce qui parut surnaturel, miraculeux, irrationnel, eut été écarté des pages du Nouveau Testament, il resta une sorte de squelette de religion, et ceci fut également nommé « religion naturelle. »

Au dernier siècle, les philosophes qui s'opposaient aux progrès du scepticisme pensèrent que cette sorte de religion naturelle, ou rationnelle, comme on l'appelait aussi, pouvait servir de digue contre les envahissements de l'incrédulité ; mais ils trouvèrent bientôt qu'un système philosophique, bien que vrai, ne saurait tenir la place de la foi religieuse. Lorsque Diderot disait que toutes les religions révélées étaient les hérésies de la religion naturelle, il entendait par religion naturelle un ensemble de vérités innées chez l'homme, que le regard de la raison suffit à découvrir, et qui sont indépendantes de toutes les influences historiques et locales auxquelles toutes les religions doivent leur caractère particulier et leur aspect spécial.

L'existence d'une divinité, la nature de ses attributs, tels que la toute-puissance, l'omniscience, l'ubiquité, l'éternité, la spiritualité, la bonté, et par suite l'admission d'une distinction entre le bien et le mal, entre la vertu et le vice, tout cela, et, en outre, d'après certains penseurs, l'unité et la personnalité de Dieu, était compris dans le domaine de la religion naturelle. Lorsqu'on appliqua à l'étude de cette religion naturelle la méthode scientifique, il se forma ce qu'on a appelé la théologie naturelle, mot rendu fameux au commencement de notre siècle par l'ouvrage de Paley, cette œuvre qu'on a tant louée et dont on a tant abusé. La religion naturelle correspond, dans la science des religions, à ce que, dans la science du langage, on avait coutume d'appeler la grammaire générale, mot par lequel on entend une collection de règles fondamentales qui sont supposées être évidentes par elles-mêmes, sans lesquelles il n'y aurait point de grammaire possible, et qui cependant, chose étrange, n'existent dans leur pureté et leur perfection dans aucune langue présente ou passée. Il en est de même en religion. Il n'y a jamais eu de religion réelle, qui ait exclusivement consisté en ces règles si pures et si simples de la religion naturelle, bien qu'il y eut certains philosophes qui se soient persuadé à eux-mêmes que leur religion était absolument rationnelle, qu'elle était en réalité un déisme pur et simple.

Ainsi, lorsque nous parlons d'une classification des religions historiques en religions révélées et en religions naturelles, *naturel* est simplement la négation de révélé, et si nous essayions de mettre en pratique cette classification théorique, nous aboutirions assurément au même résultat que tout à l'heure. Nous aurions d'un côté le christianisme seul, ou, d'après quelques théologiens, le christianisme et le judaïsme, et de l'autre côté toutes les autres religions du monde.

Par conséquent, cette classification, quelle que puisse en être la valeur pratique, ne saurait être d'aucune utilité au point de vue de la science. Une étude plus étendue ne tarde pas à nous montrer que tous les fondateurs de religions prétendent fonder une religion révélée, ou que, s'ils ne le prétendent pas eux-mêmes, les prédicateurs qui viennent ensuite élèvent régulièrement cette prétention; de telle sorte que ce caractère de révélation n'est reconnu par personne que par nous-mêmes comme un des traits distinctifs du christianisme et du judaïsme. Nous verrons, en effet, que l'autorité d'une révélation est invoquée avec beaucoup plus de force et avec beaucoup plus grand renfort d'arguments par les croyants du Véda que par les théologiens apologétiques du judaïsme et du christianisme. Bouddha lui-même, le plus humain sans contredit et le plus indépendant parmi les fondateurs de religions, est representé, par une étrange inconséquence, dans

les écrits de controverse postérieurs à sa mort, comme ayant été en possession d'une vérité révélée (1). Il ne pouvait pas lui-même, comme Numa, Zoroastre ou Mahomet (2), invoquer de communication mystérieuse avec les esprits surnaturels; encore moins pouvait-il, comme les poëtes du Véda, parler d'inspirations divines et de révélations d'en haut, car, suivant lui, parmi les esprits, il n'en existait pas qui fût plus grand ni plus sage que lui, et les dieux du Véda étaient devenus ses serviteurs et ses adorateurs. Bouddha lui-même n'en appelle jamais qu'à ce que nous nommerions la lumière intérieure (3). Lorsqu'il publia, pour la première fois, les quatre points fondamentaux de son système, il dit : « Mendiants, pour l'accomplissement de ces doctrines jusqu'à ce jour ignorées, le regard, la connaissance, la sagesse, la perception claire, la lumière ont été développés en moi. » Ses premiers prosélytes le nommaient *Sarvagna* ou *qui sait tout;* mais, lorsque plus tard on s'aperçut que, sur bien des points, Bouddha n'avait parlé que le langage de son temps, qu'il avait partagé les erreurs répandues parmi ses contemporains touchant la forme de la terre et les mouvements des corps célestes, les théo-

(1) *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, par Max Müller, p. 83.

(2) Sprenger. *Mahomet*, vol. II, p. 426.

(3) Gogerly, *Lumières et doctrines de la religion chrétienne*. Colombo, 1862, 1re partie.

logiens bouddhistes firent une concession importante. Ils limitèrent la portée du mot d'*omniscient*, appliqué naguère à Bouddha, à la connaissance des principales doctrines de son système, et sur celles-là, mais sur celles-là seules, ils proclamèrent son infaillibilité. On peut trouver que c'est là un point de vue tout moderne; mais moderne ou ancien, il honore grandement les théologiens bouddhistes. Dans le *Milinda Prasna* cependant, qui est un livre canonique, nous voyons la même idée surgir déjà dans l'esprit du grand Nagasena. Interrogé par le roi Milinda sur ce point : si Bouddha possédait l'omniscience, il répond: « Oui, grand roi, le bienheureux Bouddha la possède; mais Bouddha ne l'exerce pas toujours. Par la méditation, il connaît toutes choses; en méditant, il connaît tout ce qu'il désire connaître. » Cette réponse prétend évidemment établir une distinction entre les objets que le sens et la raison permettent de connaître et ceux qui ne se révèlent qu'à la méditation. Dans le domaine des sens et de la raison, Nagasena ne revendique pas pour Bouddha l'omniscience et l'infaillibilité, mais il revendique pour lui et l'omniscience et l'infaillibilité sur toutes les choses qui relèvent de la méditation seule ou, en d'autres termes, sur toutes les matières de foi.

J'aurai plus tard à vous exposer les efforts extraordinaires que firent les brahmanes pour écarter tout élément humain des hymnes du Véda et pour éta-

blir que leurs écritures étaient non pas seulement révélées, ni même antéhistoriques, mais qu'elles avaient précédé la création. Jamais écrits apologétiques n'ont poussé plus loin la théorie de la révélation.

Pour le moment actuel, et au point où en sont nos recherches, tout ce que je prétends montrer, c'est ceci : comme les fondateurs ou les apologistes de presque toutes les religions du monde invoquent une sorte de révélation sur laquelle ils appuient la vérité de leurs doctrines, il ne saurait être d'une utilité réelle d'asseoir une classification sur un terrain aussi mouvant. Cette prétention à être une religion révélée naturellement ou d'une façon surnaturelle qu'élèvent tant de religions est-elle fondée ou ne l'est-elle pas ? C'est là une question que je n'ai point à trancher à présent. C'est à la théologie théorique qu'il appartient de définir exactement ce mode de révélation, car il est peu de mots auxquels on ait attaché une acception si vague et si multiple. C'est à elle qu'il appartient de montrer, non pas seulement comment fut soulevé le voile qui intercepta longtemps les rayons de la divine vérité, mais aussi, — et c'est là un problème bien autrement difficile à résoudre, — comment il put jamais y avoir un voile entre la vérité et celui qui la cherchait, entre le cœur prêt à adorer et l'objet le plus sublime de l'adoration, entre le Père et ses enfants.

Tout autre est la tâche de la théologie comparée :

pour elle, elle a seulement à prendre les faits tels qu'ils sont. Les hommes regardent-ils leur religion comme révélée, il suffit : pour eux, leur religion est une religion révélée, et elle devra être traitée comme telle par l'historien impartial.

Mais cette méthode de classification qui consiste à classer les religions en deux groupes : les religions révélées et les religions naturelles, nous la trouverons plus vicieuse encore si nous la considérons sous un autre point de vue. En accordant même que toutes les religions, excepté le christianisme et le mosaïsme, aient tiré leur origine de ces facultés de l'esprit qui, d'après Paley, suffisent par elles-mêmes à produire les principes fondamentaux de ce que nous avons appelé tout à l'heure la religion naturelle, la classification qui consiste à mettre d'un côté le christianisme et le judaïsme comme religions révélées, et de l'autre côté toutes les autres religions comme naturelles, serait encore fort défectueuse, pour cette simple raison qu'aucune religion, bien que fondée sur la révélation, ne saurait être entièrement séparée de la religion naturelle. Ces principes de la religion naturelle, bien qu'ils n'aient jamais constitué par eux-mêmes aucune religion historique réelle, sont la seule base sur laquelle la religion révélée puisse se fonder, le seul sol où elle puisse prendre racine, et d'où elle puisse tirer son aliment et sa séve. Supprimez ce sol ou supposez que lui aussi il a dû être fourni, en quel-

que sorte, par une révélation, vous irez non-seulement contre la lettre et contre l'esprit de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais vous dégraderez la religion révélée en en faisant une simple formule, imaginée pour être acceptée par l'homme, sans qu'il en puisse examiner, apprécier la vérité. Nous aurions la semence assurément, mais nous aurions perdu le sol propice qui pouvait seul permettre à ce germe de vraie religion de vivre et de grandir.

Le christianisme, s'adressant non-seulement aux Juifs, mais aussi aux Gentils, non-seulement à l'ignorant, mais encore à l'homme instruit, non-seulement aux croyants, mais aussi et surtout aux incrédules, supposait chez tous également les éléments de la religion naturelle, et avec ces éléments la faculté de choisir entre la vérité et l'erreur. C'est à cette condition seulement que saint Paul pouvait dire : « Eprouvez toutes choses, et retenez celles qui sont bonnes. » (I Thess., v, 21.)

Il en est de même pour l'Ancien Testament. Lui aussi, il suppose chez ceux à qui il s'adresse la croyance en un Dieu et en quelques-uns au moins de ses attributs immuables, et les prophètes qui tentent de ramener au culte de Jéhovah les Juifs égarés font appel à une sorte de faculté interne qui est en eux et qui leur permet de choisir entre Jéhovah et les dieux des Gentils, entre la vérité et l'erreur. Rappelez-vous seulement le chapitre si important de l'histoire ancienne des Hébreux où Josué

réunit à Schechem toutes les tribus d'Israël, où il appelle les anciens, les chefs, les juges, les ministres d'Israël.

« Et Josué dit à tout le peuple : Ainsi parle le Seigneur Dieu d'Israël : Vos pères demeuraient dans l'ancien temps sur l'autre rive du fleuve, même Terah, le père d'Abraham et le père de Nachor, et ils servaient d'autres dieux. »

Et puis, après leur avoir rappelé tous les bienfaits dont Dieu les avait comblés, il conclut en disant :

« Maintenant donc, craignez le Seigneur, et servez-le en sincérité de cœur et en vérité, et abandonnez les dieux que servaient vos pères sur l'autre rive du fleuve et en Egypte, et servez le Seigneur.

« Et s'il vous paraît mauvais de servir le Seigneur *choisissez-vous* dès aujourd'hui celui que vous voulez adorer, choisissez-vous des dieux que vos pères servaient de l'autre côté du fleuve, soit les dieux des Ammonites dans le pays desquels vous demeurez ; mais, pour moi et ma maison, nous adorerons le Seigneur. »

Afin de choisir entre différents dieux et différentes formes de foi, il faut que l'homme possède la faculté de choisir, les instruments nécessaires à distinguer la vérité de l'erreur, révélée ou non révélée; il faut qu'il sache qu'il existe certains principes fondamentaux dont toute religion vraie ne peut être dépourvue, et qu'il y a des doctrines contre lesquelles sa raison, sa conscience morale, protestent,

qu'elle repousse comme incompatibles avec la vérité. Bref, il faut qu'il y ait les fondations de la religion, il faut qu'il y ait un roc solide avant qu'il soit possible d'y élever un autel, un temple, une église ; et si nous donnons à ces fondations le nom de religion naturelle, il est évident que l'on ne saurait se figurer de religion révélée qui ne s'appuierait avec plus ou moins de fermeté sur la religion naturelle.

Ces difficultés ont été nettement aperçues et ressenties par quelques-uns de nos théologiens les plus érudits, qui ont essayé une classification des religions en se plaçant à un point de vue personnel. Aussi a-t-on proposé des définitions toutes nouvelles de la religion naturelle afin d'éviter la superposition dont je parlais de la religion révélée sur la religion naturelle. On a dit, par exemple, de cette dernière, qu'elle était la religion de nature avant la révélation, qu'elle était la religion telle que l'avaient pratiquée les patriarches, telle que la pratiquent encore les peuples sauvages qui ne sont pas éclairés par le christianisme, ni dégradés par l'idolâtrie.

Si l'on adoptait cette définition, il faudrait distinguer non pas deux, mais trois classes de religions : la religion primitive ou naturelle, la religion dégradée ou idolâtrie, et la religion révélée. Mais, comme je l'ai fait ressortir plus haut, la première de ces religions, la religion prétendue naturelle ou primitive, existe bien plutôt dans l'esprit des philo-

sophes modernes que chez les poëtes et les prophètes anciens. L'histoire ne cite aucune race humaine chez qui le sentiment de respect envers les puissances d'en haut ne se soit enveloppé du vêtement de la mythologie. Quand même il s'en rencontrerait une, il ne serait point encore possible de tracer entre ces trois classes de religions une ligne de démarcation bien rigoureuse, parce que les religions dégradées ou idolâtres, comme les religions purifiées ou révélées, contiendraient en elles-mêmes de toute nécessité les éléments de la religion naturelle. Nous ne diminuerons pas non plus la difficulté en substituant à cette religion naturelle — comme le font d'autres théologiens et d'autres philosophes — une révélation universelle primitive. Cette révélation universelle n'est qu'une autre manière de désigner la religion naturelle, et elle n'a d'autre autorité à invoquer que les spéculations des philosophes. La même famille de philosophes, considérant que le langage est une création trop merveilleuse pour que l'esprit de l'homme ait pu le produire, prétendit qu'il était nécessaire d'admettre un langage universel, primitif, révélé directement par Dieu aux hommes ou plutôt à des êtres muets; tandis que les plus profonds et les plus respectueux parmi les Pères de l'Eglise et parmi les fondateurs de la philosophie moderne reconnaissent qu'il était plus compatible avec la sagesse et la toute-puissance du Créateur d'admettre qu'il avait doué l'homme d'une

certaine aptitude à former le langage, au lieu de présenter à des êtres muets des grammaires et des dictionnaires tout élaborés. L'enfant, je vous prie, est-il moins merveilleux que l'homme? L'arbuste n'est-il pas une merveille égale au chêne? ou, si vous aimez mieux, la cellule qui contient en elle le germe de ce qui se développera plus tard, n'est-elle pas une œuvre aussi admirable que toutes les créatures animées qui s'agitent en ce monde? La même observation s'applique à la religion. Une religion universelle primitive révélée par Dieu sans intermédiaire aux hommes ou plutôt à une cohue d'athées, peut sembler à notre sagesse humaine la meilleure solution de toutes les difficultés; mais une sagesse supérieure s'adresse à nous, sortant des réalités de l'histoire, et nous enseigne — pourvu que nous nous prêtions à être instruits — que « nous devons tous chercher le Seigneur, qu'il nous est donné de le sentir et de le trouver, et qu'il n'est pas loin de chacun de nous. »

J'aurai plus tard à revenir sur l'hypothèse d'une révélation universelle primitive et sur les difficultés que cette hypothèse suscite fort inutilement; pour le moment, il me suffit d'avoir établi que le problème de classer les religions n'est pas mieux résolu par l'admission factice et purement hypothétique de cette classification arbitraire.

Je n'ai pas fini cependant. Une classification fort importante et, à certains égards, fort utile est celle

qui admet trois classes de religions : les religions polythéistes, dualistes et monothéistes. Si la religion repose surtout sur la croyance en une puissance supérieure, la nature de cette puissance semble devoir fournir un trait des plus caractéristiques qui permettra de classer les religions du monde. Je ne prétends pas nier qu'une classification de ce genre offre certains avantages; tout ce que je soutiens, c'est qu'en l'adoptant nous serons conduits à grouper ensemble dans une même classe les religions les plus hétérogènes sous prétexte qu'elles invoquent le même nombre de divinités.

En outre, il y aurait certainement nécessité absolue d'ajouter deux autres classes de religions : les religions *hénothéistes* et les religions *athéistes*. Les religions hénothéistes diffèrent du polythéisme en ce sens que tout en admettant l'existence de plusieurs dieux ou noms de divinités, elles représentent chaque divinité comme indépendante des autres, comme la seule divinité présente à l'esprit de l'adorateur au moment où il est en prière.

Ce caractère est on ne peut plus saillant dans la religion des poëtes védiques. Bien que des dieux soient invoqués en différentes hymnes et même quelquefois dans la même, il n'y a cependant point de règle de préséance établie parmi eux, et, suivant les aspects divers de la nature ou les émotions successives du cœur humain, c'est tantôt Indra le dieu du ciel azuré, tantôt Agni le dieu du feu, tantôt

Varuna, l'ancien dieu du firmament, qui est loué comme le dieu suprême, sans qu'il s'y mêle la moindre nuance de rivalité, la moindre idée de subordination. Cette phase particulière de la religion, ce culte de dieux pris isolément forme sans doute partout la première période dans le développement du polythéisme, et exige par conséquent une désignation spéciale.

Quant aux religions athéistes, il semble qu'elles soient impossibles, et cependant on ne saurait contester ce fait, que la religion de Bouddha était, à l'origine, purement athéiste. L'idée de la divinité avait été compromise et dégradée par des absurdités mythologiques innombrables qui répugnaient à l'esprit de Bouddha, et, durant un certain temps, elle fut rigoureusement bannie du sanctuaire de l'âme humaine, et la morale la plus élevée qui ait été enseignée à l'humanité avant l'avénement du christianisme fut enseignée par des hommes aux yeux desquels les dieux étaient des ombres vaines, par des hommes qui n'élevaient point d'autels, qui n'en élevaient pas même au Dieu inconnu.

Ce sera le sujet de ma prochaine leçon de montrer que la seule classification des religions qui soit véritablement scientifique et logique est la même que la classification des langues, et que, surtout dans l'histoire primitive de l'intelligence humaine, il existe l'affinité la plus intime entre la langue, la religion et la nationalité.

III

CLASSIFICATION DES RELIGIONS

Si nous abordons les religions de l'humanité sans préjugé, sans parti pris, dans cette disposition d'esprit que l'ami de la vérité et l'homme de science devraient apporter à toute étude, nous ne tarderons pas à démêler les lignes de démarcation naturelles qui divisent le monde des religions en un certain nombre de grands continents. Je ne parle naturellement que des religions anciennes, que de la période la plus primitive de l'histoire des religions. Dans cette période première que l'on peut appeler sinon anté-historique, au moins purement ethnique — parce que ce que nous en savons se rapporte uniquement aux mouvements généraux des nations et non à des actes individuels — dans cette période première, dis-je, les nations ont été appelées des langues, et dans nos meilleurs ouvrages sur l'histoire ancienne, une carte des langues s'est, en effet, substituée à la carte des peuples. Mais, durant cette même période, les nations pourraient, avec autant de raison, être appelées dés religions, car à

cette époque il y a entre la religion et la nationalité le même rapport, que dis-je ? un rapport plus étroit même qu'entre la nationalité et la langue. Afin de faire saisir nettement ma pensée, je vais invoquer — le plus brièvement possible — les théories de quelques philosophes allemands sur les rapports qui règnent entre la langue, la religion et la nationalité, — théories qui n'ont pas encore obtenu, à mon sens, de la part de l'ethnographie moderne, l'attention qu'elles méritaient.

Ce fut Schelling, l'un des plus profonds penseurs de l'Allemagne, qui le premier posa cette question : Qu'est-ce qui constitue une station (un *ethnos*) ? Quel est le véritable fondement d'un peuple ? Comment des êtres humains deviennent-ils une nationalité ? Et la réponse qu'il fit à cette question, bien qu'elle me comblât de surprise et d'étonnement, lorsqu'en 1845 j'assistai aux leçons du vieux professeur, a été confirmée de plus en plus par les recherches ultérieures qui furent faites dans le domaine des langues et des religions.

Dire que l'homme est un animal sociable, dire que les hommes, comme les essaims d'abeilles, comme les troupeaux d'éléphants, se groupent, se rapprochent d'instinct et forment ainsi des peuples, c'est là une explication superficielle et insuffisante. On peut expliquer ainsi des agglomérations d'êtres humains, mais non la formation de ces individus qu'on nomme les peuples.

On ne se rapprocherait guère davantage d'une solution admissible du problème que nous nous posons en soutenant que les hommes se divisent en peuples comme les abeilles en essaims, par le choix de différentes reines et l'obéissance accordée à divers gouvernements. L'obéissance accordée à un même gouvernement, surtout dans les temps anciens, est le résultat plutôt que la cause de la nationalité, tandis que dans les temps historiques telle a été la confusion produite par des influences extérieures, par la force brutale, par des combinaisons dynastiques, que le développement naturel des peuples a été complétement enrayé, et que nous trouvons souvent un seul et même peuple divisé par des gouvernements de diverse nature, et, d'autre part, des peuples divers unis sous un gouvernement commun.

La question que nous essayons de résoudre, à savoir : Qu'est-ce qui fait un peuple ? doit être étudiée à son point de départ, à l'origine même des nationalités. — Comment les peuples se formèrent-ils alors qu'il n'y avait ni rois, ni pasteurs d'hommes? Fut-ce par la communauté du sang ? J'en doute. Cette communauté produit des familles, des clans, des races peut-être, mais elle ne produit pas ce sentiment plus élevé et purement moral qui unit les hommes entre eux et les fait devenir un *peuple*.

Ce sont la langue et la religion qui forment les peuples, mais dans cette création la religion est un

facteur bien plus puissant que la langue. Les langues d'un grand nombre des habitants aborigènes de l'Amérique du Nord ne sont que les variétés dialectiques d'un même type, mais les hommes qui parlent ces dialectes ne se sont jamais rapprochés en un même peuple. Ils sont restés à l'état de classes ou de tribus nomades, ils n'ont jamais éprouvé le sentiment d'une nationalité commune, parce qu'ils ne se sont jamais unis dans le culte des mêmes dieux. Les Grecs, au contraire, bien que parlant des dialectes profondément distincts, — je doute que ceux qui parlaient l'un de ces dialectes aient compris le dialecte voisin, — l'Éolien, dis-je, le Dorien, l'Ionien, ont eu de tout temps la conscience d'être un même peuple, et cela quoique gouvernés par des tyrans divers, ou divisés en de nombreuses républiques. Quelle était donc la force qui préservait, dans leurs cœurs, en dépit des dialectes, en dépit des dynasties, en dépit même des luttes des tribus entre elles et des jalousies des États, le sentiment profond de cette unité morale qui constitue un peuple? C'était leur religion primitive, c'était un ressouvenir confus de l'adoration commune qu'ils avaient vouée jadis au Père des dieux et des hommes, c'était leur croyance au Zeus antique de Dodone, au Jupiter panhellénique.

La preuve la plus éclatante à l'appui de cette assertion que la religion plus encore que la langue sert de fondement aux nationalités, se trouverait

peut-être dans l'histoire des Juifs, le peuple de Dieu. La langue des Juifs ne différait de celle des Phéniciens, des Moabites et des autres tribus environnantes que d'une façon peu sensible, — cette différence était bien moindre que celle qui séparait les uns des autres les dialectes de la Grèce. Mais le culte de Jéovah faisait des Juifs un peuple à part, le peuple de Jéovah, séparé par son Dieu, bien qu'il ne le fût pas par sa langue, du peuple de Chemosh (les Moabites) (1) et des adorateurs de Baal et d'Astoreth. Ce fut leur foi en Jéovah qui changea les tribus errantes d'Israël en une nation.

« Un peuple, dit Schelling, n'existe que quand il s'est déterminé par rapport à sa mythologie. Aussi cette mythologie ne peut pas naître après que le peuple s'est formé, elle ne peut se produire non plus tant qu'un peuple est enfermé, comme invisible, dans le sein de l'humanité ; l'origine s'en place à cette période de transition où les peuples n'ont pas conquis encore une existence indépendante, mais sont sur le point de s'isoler du reste et de se constituer. La même observation s'applique à la langue d'un peuple : cette langue se détermine en même temps que le peuple lui-même (2) ».

Hegel, le grand rival de Schelling, est arrivé à la

(1) *Nombres*, XXI, 29 ; *Jérémie*, xlviii, 7 : « Et Chemosh ira en captivité, avec ses prêtres et ses princes ensemble. »

(2) *Leçons sur la philosophie de la mythologie*, vol. I, p. 107 et seq.

même conclusion. Dans sa *Philosophie de l'histoire* il dit : « L'idée de Dieu constitue la base sur laquelle repose toute nationalité. De la religion découle fatalement la forme de l'État et sa constitution, et cela à tel point que la constitution politique d'Athènes et de Rome n'était possible qu'avec le paganisme particulier à ces peuples, et qu'aujourd'hui encore un État catholique romain diffère d'esprit et de constitution d'un État protestant. Le génie d'un peuple est un génie déterminé, individuel, qui prend conscience de son individualité en différentes sphères, il en prend conscience par sa constitution politique, par son art, par sa religion, par sa science (1) ».

Mais cette idée n'est pas particulière aux philosophes seuls. Les historiens et surtout les juristes sont arrivés d'une façon non moins éclatante à la même conclusion. Bien qu'à bon nombre d'entre

(1) Bien que ces paroles de Hegel aient été publiées longtemps avant les leçons de Schelling, elles me semblent pénétrées de l'esprit de Schelling plutôt que de celui de Hegel, et il n'est que justice d'établir ici que les leçons de Schelling, bien que non publiées, avaient été imprimées et circulaient parmi un public restreint d'initiés vingt ans avant d'être prononcées à Berlin. La question de priorité peut paraître de médiocre importance en des matières de cet ordre, mais il n'y en a pas moins une grande part de vérité dans cette remarque de Schelling que la philosophie avance moins par la solution qu'elle apporte aux problèmes difficiles, qu'en suscitant des problèmes nouveaux, en posant des questions que nul autre ne songeait à poser.

eux la loi paraisse être le fondement naturel des sociétés et le lien qui unit entre eux les membres d'une nation, ceux qui pénètrent au-dessous de la surface ont aisément observé que la loi elle-même, du moins dans les temps anciens, emprunte de la religion son autorité, sa force, sa vie même. M. Maine a sans doute raison lorsqu'en traitant des lois dites de Manou, il rejette l'idée d'une divinité dictant un code tout entier, et qu'il la condamne comme une invention toute moderne. Cependant cette croyance que le législateur avait avec la divinité des relations plus étroites que le reste des mortels se rencontre dans les traditions primitives de bien des peuples. D'après un passage bien connu de Diodore de Sicile (l. I, c. xciv) les Égyptiens croyaient que leurs lois avaient été communiquées à Mnevis par Hermes, les Crétois que Minos avait reçu ses lois de Jupiter, les Lacédémoniens que Lycurgue les avait reçues d'Apollon. D'après les Aryas, leur législateur, Zathraustes, aurait tenu du Bon Esprit le code qu'il avait rédigé ; d'après les Gètes, Zamolxis aurait été inspiré dans son travail de législation par la déesse Hestia, et, d'après les Juifs, Moïse aurait reçu ses lois du dieu Iao. Personne n'a fait ressortir avec plus de force que M. Maine cette vérité que dans les temps anciens la religion servait d'assise à toutes les relations de la vie, à toutes les institutions sociales. « Une autorité surnaturelle, dit-il, consacrait et fortifiait les institutions essentielles de ces

âges primitifs, l'État, la race, la famille (p. 6). » « Le groupe primordial est la famille, l'agrégation des familles forme la *gens* ou la maison. L'agrégation de ces maisons forme la tribu, et celle des tribus la société, la commune » (p. 128). Or, la famille est groupée en un ensemble par les *sacra* domestiques (p. 191), et il en est de même de la maison, de la *gens*, de la commune, et les étrangers ne peuvent être admis dans ces communautés qu'en se faisant admettre à leur culte, à leurs *sacra* (p. 131). Plus tard la loi se distingue de la religion (p. 493), mais même alors bien des traces subsistent qui font voir que le foyer domestique fut le premier autel, que le père fut le premier pontife, que sa femme, ses enfants et ses esclaves furent la première congrégation, groupée en un corps autour du feu sacré, autour d'Hestia, la déesse de la maison, qui finit par être la déesse du peuple tout entier. Aujourd'hui encore, le mariage, le plus important des actes civils, le fondement même de la vie civilisée, a gardé le caractère religieux qu'il avait depuis les origines mêmes de l'histoire.

Voyons maintenant ce qu'est la religion dans ces âges primitifs dont nous nous occupons ici. Je ne parle pas de la religion en tant que force mystérieuse travaillant dans les profondeurs de l'âme humaine : j'entends la religion dans ses manifestations extérieures, dans ses dehors palpables et, si je puis dire, définis ; j'entends la religion en tant

qu'elle peut être décrite et communiquée aux esprits. Nous allons voir que, pris dans cette acception, le mot de religion s'applique à un monde de faits fort restreint. Quelques noms que l'on reconnaît être ceux de divinités, quelques épithètes que l'on a élevées de leur sens matériel et vil à une signification plus élevée et plus morale, je veux dire des mots qui exprimaient d'abord la force, l'éclat, la pureté physique, et qui sont parvenus peu à peu à signifier grandeur morale, bonté, sainteté ; enfin quelques expressions plus ou moins techniques représentant les idées de sacrifice, d'autel, de prière, peut-être même de vertu et de péché, de corps et d'esprit, voilà ce qui constitue l'échafaudage, le squelette des religions anciennes à leur début. Si nous étudions dans leur simplicité les manifestations des religions primitives, durant ces époques obscures dont nous parlons, nous comprendrons aisément comment on a pu dire de ces religions qu'elles étaient un dialecte sacré du langage humain ; nous comprendrons comment la religion et la langue des siècles primitifs sont étroitement unies entre elles, la religion dépendant absolument, pour ses manifestations extérieures, des ressources plus ou moins adéquates de la langue.

S'il est bien démontré que les religions primitives dépendent du langage, il s'ensuit naturellement que la classification qu'on aura adoptée comme la plus pratique en matière de linguistique se mon-

trera également pratique dans la science des religions. S'il y a une filiation et comme un rapport de parenté entre les langues, la même relation existera entre les religions humaines, du moins entre celles du monde ancien.

Aussi, avant d'aborder une classification particulière des religions, il est nécessaire de dire quelques mots de l'état actuel de nos connaissances en matière de linguistique, en matière de classification des langages.

Si nous nous bornons au continent asiatique avec son importante péninsule européenne, nous trouvons dans le vaste désert du langage humain primitif trois races, trois seulement, au sein desquelles, avant le commencement de toute histoire, la langue devint fixe et traditionnelle, revêtit un caractère tout nouveau, un caractère complétement différent de la mobilité singulièrement flottante qu'affectait le parler primitif. Ces trois *oasis* du langage sont le touranien, l'aryan, le sémite. Dans ces trois centres, et surtout dans l'aryan et le sémite, le langage cessa d'être *naturel*, il fut arrêté en sa croissance, il devint solide, si je puis dire, et se pétrifia, ou, si vous aimez mieux, il devint le langage *historique*. J'ai toujours soutenu que cette concentration, que cette conservation traditionnelle du langage n'a pu être que le résultat d'influences religieuses et morales, et je prétends maintenant montrer que l'évidence force à admettre trois fa-

milles de religions : la touranienne, l'aryane et la sémitique, coïncidant avec les trois familles de langage dont j'ai parlé.

Je prends le chinois pour ce que l'on ne saurait plus longtemps douter qu'il est en effet, c'est-à-dire pour le type le plus primitif de la famille touranienne, et, à côté de ce langage, je trouve en Chine une antique religion sans couleur et sans poésie, une religion que j'appellerai — passez-moi cette hardiesse — monosyllabique, une religion qui consiste dans le culte d'une foule d'esprits représentant le ciel, le soleil, les tempêtes et les éclairs, les montagnes et les fleuves, esprits faisant bande à part en quelque sorte, sans aucun principe élevé qui les unisse entre eux. De plus, nous trouvons en Chine le culte des esprits des ancêtres, des esprits des défunts : dans la croyance populaire, ces esprits ont gardé quelque connaissance des affaires humaines, et ils possèdent des pouvoirs particuliers qu'ils exercent pour le bien ou pour le mal. Ce double culte d'esprits humains et d'esprits naturels constitue l'antique religion populaire de la Chine, et elle a vécu jusques aujourd'hui, du moins dans les rangs les moins élevés de la société, bien que vive au-dessus d'elle une croyance d'un ordre plus relevé, à demi religieuse, à demi philosophique, une croyance en deux puissances abstraites qui s'appellent, dans le langage des philosophes, la force et la matière, dans le langage de la morale,

le bien et le mal, mais qui, dans le vocabulaire particulier à la religion et à la mythologie, sont représentées sous le nom de Ciel et de Terre.

Nous ne connaissons, il est vrai, l'ancienne religion populaire de la Chine que par les œuvres de Confucius, ou même par des sources plus modernes encore; mais Confucius, bien qu'on l'appelle le fondateur d'une religion nouvelle, n'était en réalité que le prédicateur moderne d'une religion ancienne. Il était par-dessus tout *transmetteur*, non fondateur (1). Il dit lui-même : « Je ne fais que transmettre, je ne puis créer de nouvelles choses. Je crois dans les choses d'autrefois, et c'est pourquoi je les aime (2). »

Nous avons, en second lieu, l'ancien culte des races sémitiques, dont nous trouvons la trace clairement marquée dans un grand nombre de noms donnés à la divinité, qui se rencontrent dans les religions polythéistes des Babyloniens, des Phéniciens, des Carthaginois, et dans les croyances monothéistes des juifs, des chrétiens, des mahométans. Il est presque impossible de caractériser les religions de peuples si différents les uns des autres par leur langue, leur littérature et l'ensemble de leur civilisation, si différents d'eux-mêmes en quelque sorte aux périodes diverses de leur histoire; mais, si j'osais caractériser le culte des nations sémitiques par

(1) Docteur Legge, *Vie de Confucius*, 76.
(2) Lün-yü par I. A. Schott. *Chinesische Literatur*, p. 7.

un seul mot, je dirais qu'il fut essentiellement un culte de Dieu dans l'histoire, de Dieu comme régissant les destinées des individus, des races et des nations, plutôt que de Dieu gouvernant les forces de la nature. Les noms des divinités sémitiques sont surtout des noms exprimant des qualités morales; ils signifient le *Fort*, le *Vénérable*, le *Seigneur*, le *Roi*, et ce n'est que rarement qu'ils représentent de véritables personnes divines, définies et déterminées, faciles à reconnaître par des traits accentués et des contours bien arrêtés. De là vient que bon nombre de dieux sémitiques ont une tendance à se confondre, et que la transition de ces cultes polythéistes à une religion monothéiste se fit sans grande difficulté. Ce fut surtout dans les immensités monotones du désert que ce culte des dieux multiples se transforma d'une façon presque insensible dans le culte d'un Dieu unique. Si j'ajoutais comme un caractère distinctif des religions sémitiques qu'elles excluent le genre féminin dans leurs noms de divinités, ou que toutes leurs divinités féminines n'étaient que le symbole des facultés actives de dieux âgés et sans sexe, cela ne serait vrai qu'en partie et non d'une manière absolue, et il faudrait apporter à cette assertion autant de restrictions qu'à la théorie d'après laquelle M. Renan soutient que les religions sémitiques étaient monothéistes d'instinct.

Nous trouvons enfin l'ancienne croyance de la race aryane portée à tous les coins de la terre par ses

disciples audacieux, facile à reconnaître, soit dans les vallées de l'Inde, soit dans les forêts de la Germanie, par les noms donnés à la Divinité, et qui tous expriment à l'origine quelque force de la nature. Le culte de cette race n'est pas, comme on l'a souvent répété, un culte naturaliste. Mais s'il fallait le caractériser par un seul mot, je me risquerais à dire qu'il était le culte de Dieu dans la nature, de Dieu apparaissant derrière le voile et les mystères du monde physique, plutôt que se dérobant dans les replis et le sanctuaire du cœur humain. Les dieux du Panthéon aryan possèdent une individualité si nette et si forte, que chez les Aryas, toute transition au monothéisme exigea de rudes combats, et réussit rarement sans l'accompagnement des révolutions iconoclastes, ou des découragements désespérés de l'esprit philosophique.

Ces trois familles de religions sont parfaitement distinctes l'une de l'autre, aussi distinctes que le sont entre elles les trois familles de langues dont j'ai parlé : la touranienne, la sémitique et l'aryane. Elles marquent trois événements considérables de l'antiquité, événements qui ont déterminé toutes les destinées de la race humaine, et dont nous sentons encore le lointain effet, dans notre langue, dans nos idées et notre religion.

Mais le chaos que laissaient derrière eux ces trois agents si importants, le touranien, le sémite, l'aryan, fut désormais moins confus. Le grand courant de

langage dont ces trois canaux étaient comme des branches continua son cours, le feu sacré de croyance religieuse où s'étaient allumés ces trois autels n'était pas éteint, bien que réduit en fumée et en cendres. Il y avait partout dans le monde un langage et une religion, mais c'étaient là des produits naturels en quelque sorte, qui croissaient comme par une végétation sauvage; c'était une croissance désordonnée qui n'a point d'histoire et n'en a pas laissé, et qui par cela même se dérobe à cette étude vraiment scientifique que l'on a pu appliquer aux langues et aux religions des Chinois, des Sémites, des Aryas.

On s'étonne parfois que les linguistes n'aient pas réussi à établir plus de trois familles de langues — ou plutôt deux, — car c'est à peine si l'on peut donner le nom de famille aux langues touraniennes, du moins dans le sens rigoureux du mot, jusqu'à ce qu'il soit clairement démontré que le chinois forme le centre des deux branches touraniennes, la branche septentrionale et la branche méridionale, jusqu'à ce qu'il soit prouvé que le chinois (1) constitue réellement la première couche de cette masse flottante de langages qui, à une époque plus avancée, se fixèrent davantage et gagnèrent en solidité, et qui devinrent, au nord le tongousique, le mongolique, le tatare et le finnois, au midi le taïque, le malaïque, le

(1) Voyez mes leçons : *On the stratification of Language*, p. 1.

bhotiya, le tamulique. Eh bien! la raison qui fait que les linguistes n'ont pas découvert plus de deux ou trois familles de langues est fort simple : il n'y en a pas eu davantage, et nous ne saurions en faire d'autres. Les familles de langues sont des formations tout à fait spéciales; elles sont, et elles doivent être l'exception, non la règle dans le développement des langues. Il fut assurément toujours possible, mais il ne fut jamais, autant que j'en puis juger, nécessaire que le langage humain sortît de ses conditions primitives, de cet état sauvage où il grandissait, puis s'affaiblissait au hasard. Sans un acte des ancêtres des Sémites, des Aryas, des Touraniens, acte que je considère, pour ma part, comme tout à fait spontané, toutes les langues seraient restées à jamais éphémères et sans consistance; elles auraient répondu aux besoins des générations qui viennent et s'en vont, elles auraient végété, s'accroissant, s'amoindrissant tour à tour, acquérant même parfois quelque solidité, mais s'affaiblissant de nouveau au bout d'une saison, puis emportées par le torrent des âges comme ces blocs de glace qu'entraîne l'onde qui coule sous la surface du fleuve. L'idée que nous nous ferions du langage serait, en ce cas, fort différente de celle que nous nous en faisons aujourd'hui. Car, comment procédons-nous? Nous commençons par nous figurer ce que doit être une langue d'après ces langues exceptionnelles qui furent arrêtées au milieu de leur croissance naturelle

par des influences sociales, religieuses, politiques, en tous les cas étrangères; puis, par un cercle vicieux nous nous demandons avec surprise pourquoi toutes les langues humaines ne ressemblent pas à ces trois classes de langage tout à fait extraordinaires. Nous pourrions, avec autant de raison, nous étonner que tous les animaux ne soient pas domestiques, ou que, à côté de l'anémone des jardins, il y ait des variétés infinies de la même fleur poussant à l'aventure dans les prairies et dans les bois.

Dans la famille touranienne, où la concentration ne fut jamais aussi complète que dans les familles aryane et sémitique, nous surprenons encore quelque trace, faible sans doute, de ce qu'était ce que j'ai appelé la croissance naturelle du langage. Les différentes couches de cette grande masse flottante de langues homogènes ne nous offrent pas des affinités aussi étroites qu'on en trouve entre l'hébreu et l'arabe, le grec et le sanscrit; on ne rencontre là que des coïncidences isolées, des ressemblances dans la structure général, ressemblances qui peuvent s'expliquer en admettant une concentration primitive suivie d'une nouvelle période de croissance indépendante. Ce serait s'aveugler volontairement que de ne vouloir pas reconnaître les traits accentués et énergiquement marqués qui se rencontrent également dans les langues touraniennes du Nord; il serait impossible de rendre compte des similitudes frappantes qui existent entre les langues laponne,

esthonienne et finnoise, autrement que par l'hypothèse d'une concentration fort ancienne qu'aurait subie certain idiome dont toutes ces langues ne serait que des dialectes. Nous voyons moins clair dans le groupe touranien méridional, bien que j'avoue ici aussi ma surprise de voir non pas si peu d'indices attestant une communauté première entre ces divers courants de langage, mais bien l'existence même de ces indices, si rares qu'ils soient. Le point de rencontre des langues touraniennes du nord et du midi remonte au chinois, car les recherches de M. Edkins nous prouvent d'une façon de plus en plus évidente que le chinois est la source du mandchou et du mongolien aussi bien que du siamois et du tibétain. Il n'y a point de raison pour nous prononcer d'une manière absolue sur ces questions, pour le faire surtout avec précipitation; seulement, il ne faut pas permettre au scepticisme dogmatique d'entraver la liberté de nos recherches; il ne faut pas aspirer à obtenir l'évidence que pareil sujet ne comporte pas, et par-dessus tout il ne faut pas nous laisser entraîner à croire que pour la découverte de la vérité les lunettes soient un instrument dangereux.

Si nous détournons nos regards du continent asiatique, la patrie des langues aryanes, sémitiques et touraniennes, pour les reporter sur l'Afrique, là encore nous arrivons, grâce à l'étude comparée des dialectes, à établir qu'il y a eu une concentration

du langage africain, concentration dont les effets sont frappants dans l'uniformité des dialectes Bântu, parlés de l'Équateur au Keiskamna (1). Au nord de cette zone de langage bântu ou kafir, nous rencontrons une couche indépendante de langues sémitiques dans les dialectes berbère et galla; au sud de cette zone, nous ne trouvons que le hottentot ou le bouchiman. De ces deux langues, la dernière a été à peine analysée jusqu'à ce jour, et de la première on suppose qu'elle se rattache aux idiomes parlés dans l'Afrique du Nord, région d'où elle aurait été bannie par l'invasion des tribus cafres. Quelques savants ont, il est vrai, imaginé un lien de parenté entre la langue des Hottentots, les dialectes de la Nubie et l'ancien égyptien, idiome qui, quelles que soient d'ailleurs ses relations avec les idiomes voisins, appartient dans tous les cas à une autre couche primitive de langages et de religion qui s'est formée hors du continent asiatique. Mais, tandis que les idiomes parlés en Afrique nous permettent de démêler les traits généraux du langage primitif des populations africaines, nous ne connaissons et ne pouvons connaître que très-peu de chose sur la croissance et le déclin des religions de l'Afrique. En bien des endroits, le mahométisme et le christianisme ont fait disparaître tout souvenir des anciens dieux; et même, lorsque la tentative a été faite par les mis-

(1) Blelk, *Grammaire comparée des langues de l'Afrique du Sud*, p. 2.

sionnaires et les voyageurs de décrire l'état religieux des Zulus et des Hottentots, ils n'ont pu voir que les formes les plus modernes de la croyance africaine, et de cette croyance ils ont fait presque toujours un portrait grotesque, une vraie caricature. De l'ancienne religion de l'Afrique nous n'avons qu'un témoignage : ce sont les vieux monuments de l'Egypte. Mais ici, en dépit de l'abondance des matériaux, en dépit des ruines des temples, en dépit des statues innombrables et des papyrus à demi déchiffrés, je suis forcé d'avouer que nous sommes bien loin encore d'avoir surpris les battements du cœur qui anima jadis cette étrange et mystérieuse grandeur (1).

Ce qui est vrai de l'Afrique est vrai de l'Amérique aussi. Dans le nord, nous avons des langues qui témoignent des anciennes migrations. Quant aux religions anciennes, nous n'avons presque aucun document. Dans le sud, nous savons qu'il y a eu deux centres de langage et de politique; et là, au Mexique et au Pérou, nous rencontrons des traditions curieuses, bien que souvent peu dignes de foi, traditions qui nous parlent d'un ancien système religieux, d'un ancien culte solidement établi.

La science des religions a sur la science du langage cet avantage, si c'en est un, que, dans la plu-

(1) De Vogué, *Journal asiatique*, 1867, p. 136. — De Rougé, *Sur la religion des anciens Égyptiens* (*Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1869.)



part des cas où celle-ci dispose de matériaux suffisants pour susciter des problèmes de la plus grande importance, mais insuffisants pour les résoudre pleinement, celle-là est absolument privée de matériaux. Les temples antiques sont en ruines, les noms des divinités anciennes sont presque oubliés dans bien des parties du monde où les langues, bien que modifiées, conservent cependant encore les traditions des âges les plus éloignés. Mais, quand même il en serait autrement, les hommes qui étudient l'histoire des religions feront bien de suivre l'exemple des linguistes et de commencer leur apprentissage par une étude comparée des religions aryanes et sémitiques. Si l'on ne réussissait qu'à démontrer que les religions des nations aryanes sont unies entre elles par les mêmes liens de parenté qui nous permettent de considérer leurs langages comme autant de variétés d'un même type, et à établir la même chose pour les religions sémitiques, le champ qui s'ouvrirait par là aux recherches serait assez vaste et suffirait à occuper maintes générations de chercheurs; et cette relation, cette parenté, on peut, à mon sens, clairement l'établir. Les noms des principales divinités, les mots aussi qui expriment les éléments essentiels de toute religion, tels que *prière*, *sacrifice*, *autel*, *esprit*, *loi* et *foi*, ont été conservés parmi les nations aryanes et sémitiques, et cette préservation ne peut être expliquée que d'une manière. Ce premier point éclairci, on pourra aborder avec plus d'espoir de

succès une étude comparative des religions touraniennes : car il n'est point permis, j'imagine, de douter qu'à côté des religions primitives des Aryas et des Sémites, il y ait eu également une religion touranienne primitive avant que chacune de ces races ne se scindât en maintes branches par la langue, le culte et le sentiment national.

Commençons par nos propres ancêtres, les Aryas. — Dans une leçon que j'ai faite il y a quelques années, j'ai tracé une esquisse de ce qu'a dû être la vie des Aryas avant leur première séparation, c'est-à-dire avant que le sanscrit fût parlé dans l'Inde, le grec dans l'Asie-Mineure et en Europe. Les lignes de ce tableau et les couleurs dont je m'étais servi pour le peindre étaient empruntées uniquement au langage. Je soutenais qu'il était possible, en prenant tous les mots qui existent simultanément en français, en italien, en espagnol, de montrer quels mots et par conséquent quels objets durent être connus du peuple qui ne parla ni français, ni italien, ni espagnol, mais la langue qui précéda ces dialectes romans. Nous connaissons cette langue : c'est le latin; mais quand nous ne saurions pas un mot de latin, quand nous ne connaîtrions pas un chapitre d'histoire romaine, nous n'en serions pas moins à même, en nous appuyant sur les mots communs à toutes les langues romanes, de faire une sorte de tableau des idées et des occupations du peuple qui vécut en Italie mille ans au moins

avant Charlemagne. Il nous serait facile de prouver que ce peuple a dû avoir des *rois*, des *lois*, des *temples* et des *palais*, des *vaisseaux* et des *voitures*, des *routes* et des *ponts*, et presque tous les éléments d'une vie fort civilisée. Nous pourrions le prouver, dis-je, en prenant simplement les noms de tous ces objets tels que nous les trouvons en français, en espagnol et en italien, et en montrant que, comme l'espagnol ne les a pas empruntés au français, ni l'italien à l'espagnol, ils ont dû exister dans cette couche plus ancienne de langage d'où ces trois dialectes romans modernes ont tiré leur origine.

Le même système d'argumentation nous permet de constituer une sorte de peinture mosaïque de la civilisation primitive de la race aryane, avant la date où elle se sépara en plusieurs nations. Comme nous trouvons en grec, en latin, en sanscrit, aussi bien que dans les dialectes slaves, celtiques et germaniques, le même mot pour « *house*, » nous sommes pleinement autorisés à conclure que, bien avant la date où ces langues eurent une existence indépendante et isolée, mille ans au moins avant Agamemnon et Manou, les ancêtres de la race aryane ne campaient plus sous des tentes, mais construisaient des maisons durables (1). Comme nous trouvons le même nom pour « *town*, » en sanscrit et en

(1) Sc., *dama*, *δόμος*, *domus* Goth, *timrjan*, *to build*. Sl., *dom*. — Sc., *vesa*, *οἶκος*, *vicus*, Goth, *veihs*.

grec (1), nous pouvons en conclure avec la même certitude que les villes étaient connues des Aryas avant que l'on ne parlât grec et sanscrit. Comme nous trouvons le même nom pour « *king* » en sanscrit, en latin, en germanique et en celtique, nous en déduisons que le gouvernement royal était adopté et reconnu par les Aryas dans cette période préhistorique. Je ne puis me permettre de céder à la tentation que j'éprouve de tracer une seconde fois le tableau de cette civilisation primitive. Je ne veux ici que rappeler à votre souvenir un fait important : c'est qu'en consultant ensemble les antiques archives du langage, nous avons trouvé que le Dieu suprême avait porté le même nom dans l'ancienne mythologie de l'Inde, de la Grèce, de l'Italie, de la Germanie, et avait gardé ce nom, soit qu'on l'adorât sur les cimes de l'Himalaya, soit qu'on l'invoquât sous les chênes de Dodone, sur le Capitole ou dans les forêts germaniques. Je fis observer que ce nom était *Dyaus* en sanscrit, *Zeus* en grec, *Jovis* en latin, *Tiu* en germain ; mais je n'ai pas suffisamment insisté sur la nature et l'étonnante importance de cette découverte. Ces noms ne sont pas seulement des mots, ce sont des faits historiques, des faits plus authentiques, plus précis, que ne le sont pour nous bien des événements de l'histoire du moyen âge. Non! ces noms ne sont pas

(1) Scr., *pur*, *purî* ou *puri*. Gr., *πόλις*. Scr., *vastu*. Gr., *ἄστυ*.

seulement des mots, ils font revivre devant nous, avec tout le relief de scènes dont nous avons été nous-mêmes témoins, les actes des ancêtres de la race aryane; grâce à ces noms nous les voyons tels qu'ils furent dix siècles avant Homère et les Védas, adorant un Être invisible, et lui donnant le nom le plus noble, le plus glorieux qu'ils pussent trouver dans leur vocabulaire, le nom de Lumière et de Ciel. Et ne nous laissons pas égarer, ne nous laissons pas entraîner à dire que c'était là après tout un culte naturaliste et idolâtre. Non ! ce n'était pas là le sens de ces noms, bien qu'ils aient pu, plus tard, être dégradés ainsi et réduits à cette signification. Dyaus ne signifiait pas le ciel bleu; il n'était pas seulement le ciel personnifié, il voulait dire autre chose. Nous trouvons dans les Védas l'invocation *Dyaus pitar*, le Ζεῦ πάτερ des Grecs, le Jupiter latin ; et cela signifie dans ces trois langues ce que cela signifiait avant qu'elles ne se séparassent : cela signifie « le Père qui est aux cieux. » Ces deux mots ne sont pas seulement des mots; ils sont, à mon sens, le plus antique poëme, la plus antique prière de l'humanité, ou du moins de cette partie de l'humanité la plus noble de toutes, celle à qui nous appartenons; et je suis profondément convaincu que cette prière fut prononcée, que ce nom fut donné au Dieu inconnu avant que le sanscrit et le grec n'existassent; je le suis aussi profondément que, quand je vois la prière de « Notre Père » dans

les langues de la Polynésie et de la Mélanésie, j'éprouve la conviction que cette prière fut, pour la première fois, prononcée dans la langue de Jérusalem. Nous ne songions guère en entendant d'abord le nom de Jupiter, de Jupiter amoindri par Homère et Ovide et réduit à l'état de mari grondeur ou d'amant infidèle, au trésor sacré de souvenirs enfermé dans ce nom peu vénérable. Nous ne cesserons de trouver de pareils enseignements dans la science des religions, et d'y apprendre que le terrain où nous nous plaçons, que nous explorons, est un terrain sacré. Des milliers d'années se sont écoulées depuis le jour où les nations aryanes se séparèrent pour émigrer vers le nord et le midi, vers l'ouest et l'est : elles ont chacune créé une langue, elles ont fondé des empires et des philosophies, elles ont toutes construit des temples, et ensuite les ont rasés; elles ont toutes vieilli, et sont devenues peut-être plus sages et meilleures; mais, lorsqu'elles cherchent un nom pour exprimer ce qu'il y a de plus élevé et en même temps de plus cher à chacun de nous, lorsqu'elles veulent exprimer à la fois le respect et l'amour, l'infini et le fini, elles ne peuvent faire que ce que faisaient nos ancêtres lorsque, levant leurs regards vers le ciel éternel, ils y sentaient la présence d'un être à la fois éloigné et voisin, elles ne peuvent que combiner les mêmes mots et redire la prière aryane primitive, l'invocation « de Ciel Père » sous la forme qu'èlle revêtira à tra-

vers les siècles : « Notre Père qui êtes aux cieux. »

Arrivons maintenant aux religions primitives des nations sémitiques. Ces langues, on le sait, sont encore plus étroitement unies entre elles que les langues aryanes, à tel point qu'une grammaire comparée des langues sémitiques semble dénuée de l'attrait qu'offre l'étude comparative du sanscrit, du grec et du latin. Ceux qui étudient les idiomes des Sémites se plaignent de n'être point payés de leur peine dans la comparaison qu'ils établissent entre l'hébreu, le syriaque, l'arabe et l'éthiopien, car il suffit de placer les uns auprès des autres (1) les mots empruntés à ces langues pour faire éclater la parenté qui les unit. Je ne crois point, pour ma part, que cette plainte soit absolument fondée, et j'espère toujours que M. Renan accomplira son dessein d'autrefois, et qu'en rapprochant en une commune étude non-seulement les branches littéraires de la famille sémitique, mais aussi les anciens dialectes de la Phénicie, de l'Arabie, de Babylone et de Ninive, il composera une grammaire comparée des langues sémitiques qui tiendra sa place auprès de l'œuvre si considérable de Bopp : la Grammaire comparée des langues aryanes.

Mais ce qui est, à mon sens, plus surprenant encore, c'est que jusqu'ici aucun philologue s'occu-

(1) Voyez Bunsen, *le Christianisme et l'humanité,* vol. III, p. 246, sqq.

pant de langues sémitiques n'ait suivi l'exemple donné par les linguistes qui s'adonnent à l'étude de langues aryanes, et n'ait recueilli parmi les différents dialectes sémitiques ces noms communs à tous qui durent exister avant que l'hébreu ne fût l'hébreu, le syriaque le syriaque, avant que l'arabe n'existât, ces mots enfin qui nous permettraient de nous faire une idée de la civilisation de la race sémitique avant la date où elle se sépara en plusieurs nations. Les matériaux ici paraissent plus abondants et plus faciles à manier (1). Les principaux degrés de parenté, par exemple, sont exprimés par des noms de même origine chez les nations sémitiques comme chez les nations aryanes, et s'il était important de montrer que les Aryas avaient nommé et reconnu, non-seulement les membres de la famille naturelle tels que le père et la mère, le fils et la fille, le frère et la sœur, mais aussi les membres plus éloignés, tels que le beau-père et la belle-mère, le gendre et la bru, le beau-frère et la belle-sœur, ne serait-il pas d'un égal intérêt de montrer que les nations sémitiques avaient atteint le même degré de civilisation bien avant les lois de Moïse?

Nous bornant à l'objet particulier de nos recherches, nous arrivons sans difficulté à voir que les langues sémitiques, absolument comme les langues

(1) Voyez Bunsen, *le Christianisme et l'humanité*, vol. III, 246, IV, 345.

aryanes, possèdent en commun bien des noms de la Divinité qui doivent avoir existé avant que les branches méridionale ou arabique, septentrionale ou aramaïque, centrale ou hébraïque, ne se séparassent d'une manière durable, et qui, par conséquent, nous font pénétrer dans les conceptions religieuses de la race sémitique primitive et encore unie, telles qu'elles se formèrent longtemps avant que Jéovah ne fût adoré par Abraham, Baal en Phénicie, El à Babylone.

Il est vrai, comme je l'ai fait remarquer ailleurs, que le sens de plusieurs de ces mots est plus général que le sens primitif des noms des dieux de l'aryanisme. Plusieurs d'entre eux signifient le Puissant, le Vénérable, l'Elevé, le Roi, le Seigneur, et par suite il peut sembler qu'ils aient été donnés comme des titres purement honorifiques, par les différentes branches de la famille sémitique, aux dieux qu'elles adoraient dans leurs sanctuaires particuliers. Mais si nous considérons combien il y avait de termes dans les langues sémitiques pour exprimer les idées de grandeur, de force, de majesté, ce fait que les mêmes épithètes se rencontrent comme noms propres de la Divinité en Syrie, à Carthage, à Babylone et en Palestine, ne comporte qu'une seule explication historique. Il doit y avoir eu pour les races sémitiques, aussi bien que pour les races aryanes, un moment où elles fixèrent les noms de leurs divinités, et ce moment doit avoir

précédé la formation de leurs langues et de leurs religions particulières.

Un des plus anciens noms de divinité que l'on rencontre parmi les ancêtres des nations sémitiques est celui d'El. Il signifiait « le Fort. » Il se trouve dans les inscriptions babyloniennes sous la forme d'*Ilu*, Dieu (1), et surtout dans le mot de *Bab-Il*, la porte ou le temple d'*Il*. En hébreu, il s'offre à nous à la fois dans son sens général de *fort* ou héros, et comme un des noms de Dieu, et nous trouvons ce nom appliqué, non pas seulement au vrai Dieu, mais encore aux dieux des gentils ou aux faux dieux. Nous l'avons encore dans *Beth-El*, la maison du Dieu, et dans plusieurs autres noms. Lorsqu'il est précédé de l'article, comme dans *ha-El*, le Fort ou le Dieu, il signifie toujours dans l'Ancien Testament Jéovah, le vrai Dieu.

Ce même El était adoré à Byblos par les Phéniciens, et là on l'appelait le fils du Ciel et de la Terre (2). Son père était le fils d'*Elium*, le plus grand des dieux, qui avait été tué par des animaux sauvages. Le fils d'*Elium*, qui lui succéda, fut détrôné, puis mis à mort par son propre fils *El*, en qui Philon reconnaît le Grec Kronos, et de qui il fait la divinité qui préside à la planète de Saturne (3).

(1) Schrader, *Revue de la Société orientale allemande*, vol. XXIII, p. 350.

(2) Bunsen, *Égypt.*, IV, 187. *Fragmenta Hist. Græc.*, vol. III, p. 567.

(3) *Fragmenta Hist. Græc.*, III, pp. 567-571. — Diodore de

Dans les inscriptions himyaritiques aussi, le nom d'*El* s'est rencontré (1).

Au nom d'*El*, Philon rattachait le nom d'*Elohim*, le pluriel d'Eloah. Dans le combat qui s'engagea entre El et son père, les alliés d'El, dit Philon, s'appelaient Elohim, comme les alliés de Kronos s'appelaient *Kronioi* (2). C'est là, assurément, une étymologie fort séduisante du nom d'Eloah, mais, comme les connaisseurs les plus autorisés en matière de sémite, et en particulier M. Fleischer, la repoussent, il nous faut bien, malgré nous, y renoncer. Eloah est le même mot que l'arabe Ilâh, Dieu.

Au singulier, Eloah a dans la Bible le même sens qu'El; au pluriel, il peut signifier les dieux en général, ou les faux dieux, mais il devient dans l'Ancien Testament le nom du vrai Dieu, pluriel par la forme, singulier quant au sens. En arabe, Ilâh, sans article, signifie un dieu en général; avec l'article, Al-Ilâh, ou Allah, il devient le nom du dieu de Mahomet, comme il était le nom du dieu d'Abraham et de Moïse.

L'étymologie d'Eloah ou Ilâh a été souvent discutée par les savants européens et orientaux. Le

Sicile, II, 30-3, confirme ce fait que, selon la croyance des Chaldéens, El présidait, comme divinité, à la planète de Saturne.

(1) Osiander, *Revue de la Société orientale allemande*, X, 61.

(2) *Fragm. Hist. Græc.*, III, 568, 18. Οἱ δὲ σύμμαχοι Ἤλου τοῦ Κρόνου Ἐλοειμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι οὗτοι ἦσαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου.

Kamus dit qu'il y avait vingt opinions à ce sujet, Mohammad El Fasi en compte jusqu'à trente. M. Fleischer (1), dont les jugements en pareille matière méritent une confiance aveugle, rattache le nom d'*El*, le Fort, à la racine *âl* (par l'intermédiaire *vav*, av al), syllabe qui signifie solide, épais, et fort. Mais il fait d'Eloah ou d'Ilâh un nom abstrait, ayant le sens de crainte, et dérivé d'une racine toute différente, de la racine *alah* qui signifie être agité, confondu, perplexe. De son premier sens de crainte, Elah arriva à signifier l'objet de la crainte ou du respect, et devint ainsi un des noms de Dieu. C'est de la même façon que nous trouvons le nom de *pâchad*, crainte, employé dans le sens de Dieu : *Gen.*, XXXI, 42. « A moins que le Dieu de mon père, le dieu d'Abraham et la *crainte* d'Isaac n'eût été avec moi. » Et ailleurs, V, 53. « Et Jacob jura par la *crainte* de son père Isaac. » En araméique, *dachlâ*, crainte, est le nom adopté pour exprimer l'idée de Dieu ou d'idole.

Ce même nom antique se rencontre aussi sous la forme féminine d'*Allât* (2). Le temple fameux de

(1) Voyez une note de M. Fleischer dans Delitzch, *Commentaire sur la Genèse*, 3e édition, 1860, p. 64. et la *Revue orientaliste*, déjà citée, vol. X, p. 60, ou encore, *Compte rendu des séances de la Société royale des sciences de Saxe* (*Phil. hist.*), vol. XVIII, 1866, p. 290-291. M. Wright adopte l'étymologie proposée par M. Fleischer, de même que M. Kuenen, dans son ouvrage intitulé : *Le culte d'Israël*, p. 45.

(2) Osiander, *Revue orientaliste allemande*, VII, p. 479-482. Allât, déesse, est la contraction de Al-Ilâhat.



cette déesse à Taïf, en Arabie, ne le cédait en importance qu'au sanctuaire de la Mecque, et fut détruit sur l'ordre de Mahomet. Cependant le culte d'Allât avait d'autres théâtres encore, et l'on ne saurait douter que la déesse arabe Alilat, citée par Hérodote (1), soit la même que la déesse Allât du Coran.

Un autre nom de divinité fort fameux, dont nous trouvons la trace chez bien des nations sémitiques, est celui de Baal ou Bel. Les Assyriens et les Babyloniens (2), les Phéniciens (3) et les Carthaginois, les Moabites et les Philistins, et nous pouvons ajouter les Juifs, connaissaient tous Bel ou Baal comme un grand Dieu, ou même comme le Dieu suprême. C'est à peine si l'on peut dire que Baal ait été un dieu étranger aux yeux des Juifs, car ils ne cessèrent jamais de l'adorer dans les bois qui entouraient Jérusalem. Les Juifs le considéraient presque comme une divinité domestique, ou, dans tous les cas, comme une divinité sémitique, et, parmi les dieux que leurs pères adoraient de l'autre côté du fleuve, Bel occupait assurément un rang des plus élevés. Bien que d'abord un (4), Baal se divisa

(1) Ονομάζουσι (οἱ Ἀράβιοι) τὸν μὲν Διονύσον Ὀρατάλ, τὴν δὲ οὐρανίην Ἀλιλάτ. Chez Hérodote, I, 131, 138; ce nom est corrompu en Ἄλιττα. Voyez Osiander, *Revue orientaliste allemande*, II, 482-3.

(2) *Fragm. Hist. Græc.*, II, 498, 2.

(3) *Ibid.*, III, 568, 21.

(4) M. de Vogüé, *Journal asiatique*, 1867, p. 135.

bientôt, sous l'influence des cultes locaux, en un grand nombre de personnalités divines. L'histoire nous parle d'un Baal-Tsur, Baal-Tsidon, Baal-Tars, qui n'étaient autre chose que le Baal de Tyr, de Sidon et de Tarse. Sur deux candélabres trouvés à l'île de Malte nous lisons cette dédicace phénicienne : « à Melkart, le Baal de Tyr. » A Shechem, Baal était adoré comme Baal-Barith (1), nom que l'on suppose avoir signifié le dieu des traités ; à Ekron, les Philistins l'invoquaient comme Baal-Zebub (2), le dieu des mouches, tandis que les Moabites et les Juifs aussi le connaissaient sous le nom de Baal-peor. Sur certaines monnaies phéniciennes Baal est appelé Baal Schâmayîm, le Baal du ciel qui n'est autre chose que le *Beelsamên* en qui Philon voit le soleil même (3). « Lorsque, dit-il, la chaleur devenait excessive, les anciennes races de la Phénicie levaient leurs mains en l'air dans la direction du soleil. Le soleil, à leurs yeux, était le seul dieu, le Seigneur du ciel ; ils l'appelaient Beelsamên (4), qui est chez les Phéniciens le dieu du

(1) *Les Juges,* VIII, 33 ; IX, 4.

(2) *Les Rois*, I, 2, 3, 16.

(3) *Fragm. Hist. Græc.*, III, 565, 5. Il est impossible de changer ἥλιον en ἦλον, parce que El ou Kronos est cité plus loin.

(4) Est-ce là la même divinité que Barsamus, cité par Moïse de Chorene (*Hist. arm.*, 1, 13) comme un héros, divinisé et adoré en Syrie ? ou Barsamus est-il le fils du ciel ? Voyez Rawlinson, *Monarchies anciennes*, I, p. 116.

ciel, et Jupiter chez les Grecs. Ailleurs nous voyons qu'il est question de Baalîm, c'est-à-dire de Baâl au pluriel. Et de même qu'à côté du masculin Ilâh ou Allâh nous avons trouvé un féminin Allât, à côté du masculin Baal il se présente à nous une divinité féminine : *Baalt*, la Baaltis des Phéniciens. Il est possible que la conception primitive des divinités féminines diffère des nations sémitiques aux nations aryanes, et que les formes féminines d'Allâh et de Baal aient été d'abord destinées à exprimer l'énergie et l'activité, ou l'ensemble des facultés de la divinité, et non un être distinct, encore moins un être féminin. Cette opinion (1) se trouve fortement confirmée par une inscription carthaginoise où l'on voit la déesse *Tanit* appelée *la face de Baal*, et par l'inscription d'Eshmunazar qui donne à l'Astarté de Sidon cette épithète « *le nom de Baal.* » Dans la suite des temps, toutefois, cette idée abstraite fut remplacée par celle d'un pouvoir féminin, et même d'une femme, et c'est avec ce caractère que nous trouvons Baaltis adorée chez les Phéniciens (2), les Babyloniens et les Assyriens (3), car le nom de Mylitta chez Hérodote (4), est, d'après M. Oppert, une simple corruption de Baaltis.

Il est une autre divinité féminine : c'est Ashto-

(1) De Vogüé, *loco citato*, p. 138.
(2) *Fragm. Hist. Græc.*, III, 569, 25.
(3) *Ibid.*, IV, 283, 9.
(4) Hérod., I, 131, 199.

reth, nom qui suppose une divinité masculine, Ahstar. On a découvert des traces de ce Dieu dans l'Ishtar des inscriptions babyloniennes, et plus récemment dans l'Ashtar des monuments moabites. Ici cependant, c'est la divinité féminine qui a pris le dessus ; elle a été adorée non-seulement par les Carthaginois, les Phéniciens et les Philistins, mais aussi par les Hébreux (1) lorsqu'ils devenaient infidèles au Seigneur, et servaient Baal et Ashtaroth (2). Les Syriens l'appelaient Astarte, et c'est sous ce nom sinistre qu'elle fut connue des Grecs et des Romains. Lorsque Jérémie parle de la Reine du Ciel (3), cette expression ne peut s'appliquer qu'à Astarte, ou Baaltis. Jusque dans l'Arabie méridionale il y a des vestiges du culte rendu à cette antique déesse. Car à Sana, l'ancienne capitale du royaume Himyaritique, il existait un palais somptueux et un temple consacré à Vénus (Bait Ghumdân) et l'on a lu le nom d'Athtar dans les inscriptions himyaritiques; il y a plus : ce nom est précédé, en un passage, du verbe au masculin (4).

Un autre nom, signifiant à l'origine *roi*, qui doit avoir servi de nom de divinité dans les âges anté-

(1) *Les Rois*, XI, 5.
(2) *Les Juges*, III, 12.
(3) Jérémie, VII, 18.
(4) Osiander, *loc. cit.*, p. 472; Gildemeister, *Revue orientaliste allemande*, XXIV, pp. 180, 181; Lenormant, *Comptes rendus des séances de l'Acad. des inscriptions*, 1867; Lévy, *Revue orientaliste allemande*, XXIV, p. 189.

historiques, est le *Melech* des Hébreux. Nous le trouvons dans *Moloch*, qui était adoré non-seulement à Carthage et dans les îles de Crète et de Rhodes, mais aussi dans la vallée d'Hinnom. Nous le retrouvons encore dans Milcom, le dieu des Ammonites, qui avait un sanctuaire sur le mont des Oliviers; et les dieux Adrammélech et Anammélech, en l'honneur de qui les Sepharrites brûlaient leurs enfants, paraissent aussi n'être que des variétés locales de la même idole sémitique (1).

Adonâi, qui en hébreu signifie *mon seigneur*, et qui dans l'Ancien Testament s'applique exclusivement à Jéovah, se rencontre en Phénicie comme le nom de la divinité suprême, et, après avoir subi maintes transformations mythologiques, le même nom nous est devenu familier, grâce aux légendes grecques qui nous content la beauté d'Adonis, les amours qu'il inspira à Aphrodite, et sa mort sous la dent des sangliers de Mars.

Elyôn, qui en hébreu signifie le Très-Haut, est employé dans l'Ancien Testament comme une épithète de Dieu. On le rencontre aussi, isolément, comme un des noms de Jéovah. Melchisedech est appelé quelque part le prêtre de El, Elyôn, c'est-à-dire du dieu suprême.

D'autre part, ce nom ne se rencontre pas seulement en hébreu. Il se présente à nous dans la cos-

(1) *Les Rois*, XVIII, 31.

mogonie phénicienne sous la forme d'Elium, le dieu très-haut, le Père du Ciel, qui était le père d'El. M. Oppert a identifié cet Elium avec l'Ilinus cité par Damascius.

Un autre nom employé dans la Bible, souvent en composition avec El, et plus souvent seul, comme le nom de la divinité suprême, c'est celui de *Shaddai*, le Puissant. Il vient d'une racine qui appartient à la même famille que celle d'où sont sortis le mot Shed qui signifie démon dans la langue du Talmud, et son pluriel Shedim, nom qui signifie idole ou faux dieu dans l'Ancien Testament. Ce nom s'offre à nous sous la forme de Set (1) ou Sed dans les inscriptions hiéroglyphiques. Là, c'est le nom d'un dieu composé par les pasteurs, et l'un des surnoms qu'on trouve à sa suite est celui de Baal. La même divinité, Shaddai, le Puissant, se trouve être, d'après une conjecture ingénieuse, une des divinités adorées par les anciens Phéniciens (2).

Tandis que le nom des divinités citées jusqu'ici et quelques autres encore appartiennent en commun à toutes les nations sémitiques ou du moins aux plus importantes d'entre elles et doivent par conséquent avoir existé avant la première séparation de ces peuples, il y en a d'autres qui sont particuliers à chaque branche.

(1) De Vogüé, *loc. cit.*, p. 160.

(2) Bunsen, *Egypt.*, IV, 221 ; de Vogué, *Mélanges d'archéologie*, p. 77.

En première ligne, parmi ceux-là, se range le nom de Jeovah ou Jahveh (1) comme il semble qu'il ait été prononcé d'abord. C'était là, je le crois du moins, un nom particulier aux Hébreux. Il est vrai que dans un passage bien connu de Lydus, il est dit que Jao (2) était le nom de Dieu chez les Chaldéens. Mais en admettant que Jao fût le même mot que Jeovah ou Jah (comme dans Hallelu-jah), est-ce qu'en disant « Chaldéens, » Lydus n'a pas voulu dire « les Juifs? » Si, comme M. Rawlinson le soutient, le nom de Jeovah s'est rencontré dans les inscriptions babyloniennes, il en serait autrement; il nous faudrait alors admettre que ce nom aussi était fixé déjà avant la séparation des différentes branches de la race sémitique; mais jusqu'à ce que ce fait soit parfaitement établi, nous serons fondés à revendiquer Jéovah comme un nom de la divinité particulier aux Hébreux, ou, du moins, comme un nom choisi par les prophètes hébreux pour signifier le seul vrai Dieu, opposé à tous les autres dieux de la race sémitique (3).

(1) Théodoret, *Quæst.*, XV, *ad Exodum*, (420, A. D.) καλοῦσι δὲ αὐτο Σαμαρεῖται ΙΑΒΕ, ΙΟΥΔΑΙΟΙ δὲ ΙΑΩ. Diod. Sic., I, 94, 59, B. C.) : παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαιοις Μωυσῆν τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεὸν, κ. τ. λ.

(2) Lydus, *De Mensibus*, IV, 38, 14 : Χαλδαῖοι τὸν ΙΑΩ λέγουσι ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν· τῇ Φοινίκων γλώσσῃ καὶ Σαβαῶθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπταπόλους, τουτ ἐστιν ὁ δημιουργός. Bunsen, *Egypt.*, IV, 193; Renan, *Sanchoniaton*, p. 44, note. Voyez aussi Diodore de Sicile, I, 94, 2.

(3) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 461. M. Rawlinson a bien voulu

Mais que nous fassions entrer ou non dans la liste des dieux communs à tous les Sémites le nom de Jeovah, nous avons, je pense, assez de témoignages pour établir ce que nous désirions prouver, c'est-à-dire qu'il y a eu une période durant laquelle les ancêtres de la famille sémitique n'étaient encore séparés ni par la langue ni par la religion. Cette période remonte bien au delà des souvenirs de toutes les races sémitiques, absolument comme les Hindous, les Grecs et les Romains n'ont gardé aucune mémoire de l'époque où ils parlaient la même langue et adoraient leur Père céleste sous un nom qui n'était ni sanscrit, ni grec, ni latin. Mais je n'hésite pas, pour ma part, à qualifier cet âge antéhistorique de période historique, et cela en prenant le mot dans son sens le plus rigoureux. Cette période, dis-je, avait un caractère historique, car si elle ne l'avait pas eu, tous les faits que nous offrent les langues et les religions sémitiques après la séparation de la race seraient inintelligibles. L'hébreu, le syriaque et l'arabe remontent à une source commune de la même façon que le sanscrit, le grec et le latin ; et à moins de douter que les Hindous, les Grecs, les Romains et les Teutons n'aient dû

me faire savoir qu'il doute si Yaha, qui se rencontre avec le sens de Dieu dans l'inscription assyrienne, appartient en propre aux langues de l'Assyrie. Il pense que ce terme pourrait bien avoir été emprunté à la Syrie, et adopté ensuite comme tant d'autres termes étrangers.

leurs principales divinités et le culte qu'ils leur vouaient à un commun sanctuaire primitif, nous ne saurions contester qu'il y ait eu une religion primitive possédée en commun par toute la race sémitique ; nous ne saurions contester que le dieu El, le Puissant du Ciel, n'ait été invoqué par les ancêtres de toutes les nations sémitiques, avant qu'il n'y eût des Babyloniens à Babylone, des Phéniciens à Sidon et à Tyr, avant qu'il y eût des Juifs en Mésopotamie ou à Jérusalem. Les enseignements que nous donnent les langues sémitiques ne diffèrent pas de ceux que nous donnent les langues aryanes; la conclusion ne saurait non plus différer.

Nous arrivons maintenant au troisième groupe de langues, et, comne j'espère le montrer, de religions aussi; à celui qui sert de fondement au monde touranien. Le sujet est extrêmement difficile et je vous avoue que je ne sais si je saurais réussir à exciter votre intérêt et votre sympathie en faveur des opinions religieuses de peuples aussi étranges, aussi éloignés de nous que le sont les Chinois, les Mongols, les Samoyèdes, les Finnois et les Lapons. Nous trouvons naturellement un vif intérêt à l'ancienne histoire des nations aryanes et sémitiques, car, après tout, nous sommes nous-mêmes des Aryans (pour la langue, et des Sémites — du moins dans une certaine mesure — par la religion. Mais qu'avons-nous de commun avec les Touraniens, les

Chinois et les Samoyèdes? Fort peu de chose à ce qu'il semble, et cependant ce n'est pas peu de chose au fond, car il s'agit de notre humanité. Ce n'est pas la couleur jaunâtre de la peau, ce ne sont pas les pommettes saillantes qui font l'homme. Non! si nous jetons ne fût-ce qu'un rapide regard sur les yeux noirs des Chinois, nous trouverons que là aussi il y a une âme qui répond à une âme, et que le dieu qu'ils ont dans l'esprit est aussi celui que nous y avons, quel que soit l'embarras de leur langage religieux, quelle que soit l'imperfection de leur culte.

Si nous prenons la religion de la Chine comme le type le plus primitif du culte touranien, la question est de savoir si l'on peut trouver dans la langue chinoise quelques noms de la divinité qui se rencontrent également dans les religions et les mythologies d'autres tribus touraniennes, comme celles des Mandchoux, des Mongols, des Tartares, des Finnois. J'avoue que, considérant le caractère mobile et flottant des langues touraniennes, considérant aussi le long intervalle de temps qui a dû s'écouler entre la première couche de la langue et de la religion chinoise et les développements graduels et imparfaits des autres races touraniennes, je n'avais point un espoir très-vif de rencontrer dans les traditions religieuses du vaste monde touranien quelques-uns de ces noms se transmettant d'âge en âge et de nation en nation, tel que Dyauspitar

parmi les Aryans, El et Baal chez les Sémites. Cependant ce n'est pas une raison pour ne pas rechercher les noms de ce genre qui se rencontrent en chinois, en mongol et en turc, encore moins pour les négliger par indifférence ou incrédulité sous prétexte que la coïncidence ici — chose toute naturelle — n'est pas aussi frappante et complète qu'entre les noms de divinité sémitiques ou entre les noms aryans. Il y a, dans des recherches de ce genre, différents degrés de certitude, mais qui désire arriver à toucher terre ne doit pas craindre de plonger çà et là, et qui désire monter une échelle doit commencer par la première marche. Les coïncidences entre le vocabulaire religieux de la Chine et des autres langues touraniennes ne sont assurément pas aussi étonnantes qu'entre le grec et le sanscrit ou entre l'hébreu et le phénicien; mais elles sont telles qu'elles ne peuvent être négligées par les pionniers de la science nouvelle.

Vous vous rappelez que la religion populaire de l'ancienne Chine consistait dans le culte d'esprits multiples, de forces, nous pourrions presque dire : de noms. Ces noms étaient ceux des forces les plus considérables de la nature, de celles auxquelles on attribue une influence en bien ou en mal sur la vie de l'homme. Nous trouvons, en Chine, la croyance aux esprits du ciel, du soleil, de la lune, des étoiles, de la terre, des montagnes, des rivières, pour ne rien dire des esprits des défunts. En Chine, où l'on

remarque toujours une forte tendance vers l'ordre et la régularité, il s'est formé une sorte de système religieux par la distinction que l'on fit entre deux pouvoirs, l'un actif, l'autre passif, l'un mâle, l'autre féminin : ces deux pouvoirs embrassaient toutes choses ; et les hommes les plus éclairés eux-mêmes les considéraient comme infiniment supérieurs à la foule des autres esprits. Ces deux pouvoirs sont au fond de tout être, de toute chose, car tout est double dans la nature, et ils ont été souvent identifiés avec le ciel et la terre. Toutefois nous pouvons voir avec clarté que l'esprit du Ciel occupait dès l'origine une position beaucoup plus élevée que l'esprit de la Terre. C'est seulement dans les livres historiques, dans le *Shu-King* (1), que nous apprenons que le Ciel et la Terre étaient ensemble le père et la mère de toutes choses. Dans la poésie plus ancienne, le Ciel seul est à la fois le Père et la Mère (2). Cet esprit du ciel est connu en chinois sous le nom de *Tien*, et partout où dans les autres religions nous trouverions le nom de la divinité suprême — que ce soit Jupiter ou Allah — en chinois nous trouvons

(1) Dans le Schu *King* (3, 11), Tien est appelé Shang-Tien, ou le Ciel Haut, ce qui est synonyme de Shang-te, le Haut-Esprit, autre nom de la divinité également fort répandu. Les disciples de Confucius ne firent jamais aucune image de Shang-te, mais les Taosse représentent leur Shang-te sous la forme humaine. (Medhurst, *Recherches*, p. 46.)

(2) Chalmers, *Origine des Chinois*, p. 14 ; Medhurst, *loc. cit.*, p. 124 ; contraste entre Shins et Shangti.



le nom de *Tien* ou Ciel. Ce *Tien*, d'après le dictionnaire impérial de Kanghee signifie le Grand, celui qui règne en haut, et qui règle tout ce qui se passe dans les régions inférieures. Nous voyons en effet que *Tien*, primitivement le nom du Ciel, a passé en chinois par presque toutes les phases que le nom arya qui signifie ciel, Dyaus, a traversées dans la poésie, la religion, la mythologie, la philosophie de l'Inde et de la Grèce. Le signe qui représente *Tien* en chinois est composé de deux autres dont l'un signifie *grand*, et l'autre qui veut dire *un*. Ainsi le Ciel était considéré comme l'*Unique*, comme sans égal en sa grandeur et son élévation. Je me rappelle avoir lu en un livre chinois : « Comme il n'y a qu'un ciel, comment peut-il y avoir plusieurs dieux ? » En réalité, la croyance en *Tien*, l'esprit du ciel, serait comme le fond et la substance du vocabulaire religieux des Chinois. « Le glorieux Ciel, lisons-nous quelque part, est appelé large ; il vous accompagne en quelque endroit que vous alliez ; le glorieux Ciel s'appelle aussi le lumineux, et s'étend au-dessus de vous, quelque loin que vous vous étendiez. » *Tien* s'appelle encore l'ancêtre de toutes choses, l'être le plus haut. Il s'appelle le grand ouvrier, car il fait les êtres et les choses comme le potier fabrique un ustensile de terre. Les Chinois parlent aussi des décrets et de la volonté du ciel, des *pas* du Ciel ou de la Providence. Les sages qui instruisent le peuple

sont envoyés par le Ciel, et Confucius lui-même passe pour avoir été délégué par le Ciel pour secouer et réveiller le monde. Le même Confucius, lorsqu'il est sur la pente du découragement à la vue du peu de croyance qu'il inspire, ne connaît qu'une consolation, et ce réconfort, c'est : « Le ciel me connaît. » Il ressort de maints passages que pour Confucius *Tien* ou l'Esprit du Ciel était la divinité suprême : il en ressort aussi que Confucius considérait les autres divinités du vulgaire, les esprits de l'air, des montagnes et des rivières, les esprits des défunts aussi, à peu près de la même façon que Socrate jugeait les divinités mythologiques de la Grèce. Ainsi, on lui demandait une fois de quelle manière il fallait servir les esprits, et il répondait : « Si nous ne sommes pas capables de servir les hommes, comment le serions-nous de servir les esprits? » Et en une autre occasion il disait en son langage concis et vigoureux : « Respectez les dieux et tenez-les à distance (1). »

Nous avons maintenant à examiner si l'on trouve quelques traces de cette croyance en un Esprit suprême du ciel chez les autres branches de la famille touranienne, chez les Mandchoux, les Mongols, les Tatars, les Finnois ou les Lapons. Comme il y a plusieurs noms pour dire *ciel* dans les dialectes touraniens, il n'est pas absolument nécessaire que

(1) Medhurst, *Réponse au docteur Boone*, p. 32.

nous trouvions là le même nom que nous avons trouvé en chinois; cependant, si quelque trace de ce nom pouvait se rencontrer chez les Mongols et les Tatars, notre argument gagnerait assurément beaucoup en solidité. C'est du moins ce qui arrive dans toute recherche de mythologie comparée. Si nous trouvons les mêmes conceptions, les mêmes mythes et les mêmes légendes dans l'Inde, la Grèce, l'Italie et la Germanie, il y a, à coup sûr, quelque présomption en faveur de la communauté de leur origine, mais rien de plus. Mais si nous trouvons des dieux et des héros qui portent le même nom dans la mythologie des Védas et dans la mythologie de la Grèce, de Rome et de la Germanie, nous sommes alors sur un terrain solide. Nous avons alors affaire à des réalités incontestables, et le seul soin qui nous reste, c'est de les expliquer et d'en rendre compte. Toutefois, dans la mythologie touranienne, des faits de cet ordre ne sont point faciles à réunir. A l'exception de la Chine, nous ne savons que très-peu de chose de l'ancienne histoire des races touraniennes, et ce que nous savons de leur état actuel, nous le devons bien souvent à des observateurs prévenus. De plus, leur antique paganisme a été presque entièrement éclipsé par le rayonnement des autres religions; du boudhisme, du mahométisme, du christianisme. Cependant, à consulter les rapports des voyageurs les plus dignes de foi qui ont parcouru l'Asie centrale et septentrionale, et surtout

les observations si consciencieuses de Castren, il nous faut bien reconnaître quelques coïncidences frappantes dans les notions si chétives que nous avons sur la religion des tribus tongouses, mongoliques, tatares et finnoises. Partout nous trouvons un culte des esprits de la nature, des esprits des défunts, bien que derrière ce culte et au-dessus s'élève la croyance à un esprit supérieur, connu sous différents noms, appelé quelquefois le Père, d'autres fois l'Antique, ailleurs le Créateur et le Protecteur du monde, — mais considéré partout comme résidant dans le ciel. Les historiens chinois sont les seuls écrivains qui nous donnent quelques renseignements sur la période primitive de quelques-unes des tribus touraniennes, particulièrement sur celle des Huns qu'ils appellent *Hiongnu* et sur celle des Turcs qu'ils appellent *Tukiu*. Ils rapportent (1) que les Huns adoraient le soleil, la lune, les esprits des morts, les esprits du Ciel et de la Terre, et que leurs prêtres, les *Shamans*, avaient quelque empire sur les nuages et avaient le pouvoir de faire tomber la neige, la grêle, la pluie, comme de déchaîner le vent (2).

Ménandre, un historien byzantin, rapporte que de son temps les Turcs adoraient le feu, l'eau et la terre, mais qu'en même temps ils croyaient à un

(1) Castren, *Leçons de mythologie finnoise*, p. 2.
(2) Castren, *loc. cit.*, p. 36.

Dieu créateur du monde, et lui faisaient des sacrifices de chameaux, de bœufs et de moutons.

Un peu plus tard, des voyageurs du moyen âge, tels que Plano Carpini et Marco Polo, nous livrent quelques détails et nous content que les tribus mongoles accordaient un culte religieux au soleil, au feu et à l'eau, mais qu'ils croyaient aussi à un Dieu puissant et redoutable qu'ils appelaient Natagai (Natigay) ou Itoga.

Pour les temps modernes, la principale source où nous devions puiser, ce sont les relations de Castren, qui avait des yeux pour voir et des oreilles pour entendre ce que bien peu d'autres voyageurs auraient vu ou compris. Parlant des tribus tongouses, il nous dit : « Elles adorent le soleil, la lune, les étoiles, la terre, le feu, les esprits des forêts, des rivières et certaines localités sacrées; elles adorent même des images et des fétiches ; mais en dépit de tout cela, elles nourrissent quelque croyance en un être suprême qu'ils appellent *Bauga* (1). » « Les Samoyèdes, dit-il encore, adorent des idoles et différents êtres de la nature, mais ils professent toujours une croyance en un pouvoir divin plus élevé qu'ils appellent *Num.* »

Cette divinité, qui s'appelle *Num*, porte aussi le nom de *Juma* chez les Samoyèdes (2), et elle est

(1) Est-ce le « bog » dieu, des Russes?

(2) Castren, *loc. cit.*, p. 13.

la même qui, dans la mythologie si importante des Finnois, est connue sous le nom de *Jumala*. La mythologie des Finnois nous a été plus complétement et plus soigneusement conservée que les mythologies de toutes les autres races altaïques, et dans leurs antiques épopées, qui durant des siècles ont été transmises oralement de génération en génération, et qui n'ont été rédigées que fort tard en poëmes écrits, nous trouvons des descriptions magnifiques de Jumala, la divinité du ciel. *Jumala* signifiait primitivement le Ciel. Ce mot dérive, comme Castren l'a prouvé (p. 24), de *Juma*, le tonnerre, et *la*, le lieu, et signifie par suite le lieu du tonnerre, le Ciel. Il a été employé d'abord pour signifier le ciel même, puis pour exprimer le dieu du ciel, et en troisième lieu pour désigner les dieux en général. Le même nom, mais modifié d'après les lois phonétiques qui sont particulières à chaque langue, se rencontre chez les Lapons (p. 11), les Esthoniens, les Syriens, les Circassiens et les Votyaks (p. 24). Nous pouvons suivre la croissance et les modifications de cette divinité céleste, comme nous pouvons çà et là surprendre un vestige de la pensée religieuse de ces tribus altaïques. Une vieille femme samoyède, à qui Castren demandait (p. 16) si elle priait jamais, répondit : « Chaque matin je sors de ma demeure, je m'incline devant le soleil, et je dis : « Quand tu te lèves, moi je me lève aussi. » Et chaque soir je dis : « Lorsque tu te cou-

ches, moi je me couche aussi dans mon lit. » C'était là sa prière, c'était là peut-être tout son culte, toute sa religion. Prière bien grossière, à notre sens, mais non aux yeux de cette vieille femme, car grâce à cela, deux fois par jour ses yeux se levaient de terre et regardaient le ciel; cette prière impliquait pour elle ceci : que sa vie terrestre dépendait d'une vie plus élevée; cela imprimait à sa misérable existence quelque chose de divin. Evidemment notre vieille femme était fière de sa prière, car elle ajoutait avec un air de dignité : « Il y a des sauvages qui ne disent jamais leurs prières du matin et du soir. »

Dans le cas qui précède, la divinité du ciel était assimilée au soleil; ailleurs, nous trouvons Jumala conçu comme la divinité de la mer. Se promenant un soir en compagnie d'un marin samoyède sur les rivages de la mer polaire, Castren lui demanda de lui dire ce qu'était Num (c'est-à-dire Jumala). Sans hésiter un moment, le vieux marin montra la mer, sombre dans l'éloignement, et dit : « Le voilà ».

Ailleurs, dans l'épopée de Kalevala, lorsque l'hôtesse de Pohjola est en travail, elle invoque Jumala et dit : « Descends maintenant dans le bain, Jumala, dans la chaleur, ô seigneur de l'air (p. 19). »

En un autre passage, Jumala est le dieu de l'air et il est invoqué de la façon suivante (p. 21) :

« Revêts maintenant de leurs harnais tes chevaux, Jumala, toi qui es maître de l'air. Pousse-

les, les coursiers rapides. Fais voler le traîneau aux couleurs éclatantes, passant à travers nos ossements, à travers notre chair qui s'agite et tremble, à travers nos veines qui paraissent rompues. Fixe ensemble la chair et les os, unis plus solidement les veines aux veines. Fais que nos os se remplissent d'argent et que l'or coule à flots dans nos veines. »

Dans toutes ces occasions également, la divinité invoquée est la même, c'est la divinité du ciel, Jumala; mais son caractère est si flottant qu'il est difficile de dire s'il est le dieu du ciel, du soleil, ou de la mer, ou de l'air, ou s'il n'est pas une divinité suprême se révélant sous ces différents aspects de la nature.

Mais, me demanderez-vous naturellement, y a-t-il donc quelque ressemblance entre le nom de cette divinité et le dieu chinois du ciel, le dieu *Tièn?* Le culte commun de Jumala peut bien prouver une sorte de concentration religieuse parmi les différentes nations altaïques de l'Asie septentrionale, mais il ne prouve pas qu'il y ait eu avant les temps historiques communauté de culte entre ces différentes nations et les anciens habitants de la Chine. Il est vrai que le *Tien* chinois avec son triple sens de ciel, de dieu du ciel, et de dieu en général, est l'exact pendant du Jumala des Touraniens septentrionaux; mais nous demandons davantage, nous voudrions trouver des traces du même nom de divinité en Chine, chez les Mongols et chez les Tatars,

absolument comme nous avons trouvé le nom de Jupiter à la fois en Inde et en Italie, et le nom d'El à Babylone comme en Palestine.

Soit! rappelons-nous que le chinois est une langue monosyllabique et que les dialectes touraniens postérieurs sont entrés dans la période d'agglutination, c'est-à-dire qu'ils se servent de suffixes dérivatifs, et nous découvrirons alors sans trop de difficultés des traces du mot chinois Tien, avec toutes les significations qu'il affectait, parmi quelques-unes au moins des races touraniennes les plus importantes. Dans la langue mongole nous trouvons *Teng-ri* (1) et ce mot signifie d'abord ciel, en second lieu dieu du ciel, puis dieu en général, et enfin esprit ou démon, en bien ou en mal.

Vous voyez, je pense, la portée considérable de cette découverte : elle apporte à la thèse que je soutiens le plus ferme appui possible. Si nous n'avions pas trouvé le même nom donné à la divinité suprême dans les hymnes des Védas et dans les prières des prêtresses de Dodone, nous n'aurions pas obtenu la certitude qu'il y avait eu à l'origine, de part et d'autre, la même conception d'une personnalité divine adorée bien avant que les Hindous n'entrassent dans l'Inde et que les colombes ne s'abritassent dans les chênes de Dodone. La même observation s'applique au chinois Tien et au mon-

(1) En turc *Tangry*.

gol Tengri. Et ce n'est pas tout. Grâce à un heureux hasard, le mot touranien Tengri peut être ramené du mongol moderne à une période bien plus ancienne. Des écrivains chinois, dans le récit qu'ils nous font de l'histoire primitive des Huns, nous racontent que le titre donné par les Huns à leurs chefs était *Tangli-kutu* (ou *Tchen-jü*) (1). Ce *Tangli-kutu* signifiait dans leur langue « Fils du ciel » et vous remarquerez que ce même nom se donne aujourd'hui encore à l'empereur des Chinois (2). Il ne veut pas dire Fils du ciel, mais Empereur par la grâce du ciel. Aujourd'hui le titre chinois est Tient-tze, qui répond bien, vous le voyez, au Tengli-kutu des Huns. De tout cela je conclus que le *Tang-li* des Huns, le *Tengri* des Mongols et le *Tien* des Chinois, ne sont qu'un seul et même nom.

D'autre part, les renseignements historiques que les Chinois donnent sur les Tukiu, les ancêtres des Turcs, nous apprennent qu'ils adoraient les esprits de la Terre, et qu'ils appelaient ces esprits *Pu-Teng-i-li*. La première de ces syllabes doit avoir signifié la Terre, et dans les trois autres, *Teng-i-li*, nous retrouvons le *Tengri* des Mongols; seulement ici, dès cette période reculée, il n'est déjà plus pris dans le sens du Ciel, ni de dieu du ciel, mais dans le sens de dieux et d'esprits en général. Nous trou-

(1) Schott, *Des langues de la famille altaïque*, p. 9.
(2) Schott, *Littérature chinoise*, p. 63.



vons une filiation de sens analogue dans le mot yakute moderne *Tangara*. Il signifie le Ciel, et il signifie dieu, mais chez les chrétiens convertis de la Sibérie, *Tangara* est aussi employé pour signifier les « saints ». Le renne sauvage s'appelle en yakute le renne de Dieu, parce qu'il vit en plein air, ou parce que Dieu seul prend soin de lui.

Ici donc, nous avons un témoignage du même ordre que celui qui nous a permis d'établir une seule religion aryane et une religion sémitique primitives; nous avons un nom commun, et ce nom donné à la divinité suprême nous a été conservé dans le langage monosyllabique de la Chine et dans les dialectes de même famille, bien qu'agglutinants, de quelques importantes tribus touraniennes du nord. Nous trouvons dans ces mots non pas seulement une vague ressemblance de son et de sens; mais en observant leur développement en chinois, en mongol, en turc, il nous devient possible de découvrir entre eux des traces d'identité organique. Partout ce mot commence par le sens de Ciel, puis s'élève à la signification de Dieu, enfin s'abaisse à l'acception de dieux et d'esprits. Ces changements de sens subis par ces mots suivent une ligne parallèle avec les modifications subies par les religions de ces peuples; religions qui, en Chine comme ailleurs, combinaient le culte de nombreux esprits avec la croyance en une divinité céleste suprême.

Si nous nous permettions de nous laisser guider

par de simples similitudes de son ou de sens, il serait facile, par exemple, de rattacher le nom donné à la divinité suprême par les Samoyèdes, *Num*, — le même que le *Juma*(*la*) des Finnois, — au nom qui signifie Dieu dans la langue du Tibet, *Nam*. Ce serait là un point fort important, parce qu'il nous aiderait à établir une identité originelle entre les religions des branches touraniennes du nord et du midi. Mais avant de savoir quelque chose des antécédents de ce mot tibétain, avant de connaître, comme je l'ai dit plus haut, sa formation et sa croissance organiques, il ne nous est pas permis de nous servir de l'affinité que nous venons d'indiquer.

Si maintenant nous nous reportons un moment aux esprits secondaires auxquels croyaient en Chine les masses populaires, nous verrons aisément qu'eux aussi ressemblent d'une manière frappante à ceux auxquels croyaient les tribus touraniennes du nord. Ces esprits, en chinois, s'appellent *Shin* (1), nom qui n'est autre que celui donné à toute puissance, à toute influence invisible, mais dont les effets sont sensibles dans l'univers. Quelques *Shins* ou esprits sont l'objet d'un culte réel, proportionné à leur dignité ; d'autres inspirent une crainte révérencieuse. Les esprits de malheur sont bannis et dispersés par des exorcismes ; il y a tant d'esprits qu'il

(1) Medhurst, *Réponse*, p. 11.

semble impossible d'en fixer le nombre exact. Les principales catégories (1) sont : celle des esprits célestes (tien shin), celle des esprits terrestres (ti ki), celle des esprits des ancêtres (jin kwei), et c'est là l'ordre de dignité, l'ordre (2) hiérarchique en quelque sorte dans lequel on les classe. Parmi les esprits célestes (tien shin) nous trouvons les esprits du soleil, de la lune et des étoiles, ceux des nuages, du vent, du tonnerre et de la pluie ; parmi les esprits terrestres on compte ceux des montagnes, des champs, des vivres, des arbres, de l'année ; parmi les esprits des morts se rangent ceux des empereurs, des sages et d'autres bienfaiteurs de l'humanité, qui doivent être honorés par la nation tout entière, tandis que chaque famille a ses propres mânes qui sont traités avec un respect tout particulier et honorés par un grand nombre de rites superstitieux (3).

Le sentiment religieux des tribus touraniennes septentrionales est empreint du même caractère ; seulement il n'offre pas ce système de distinctions

(1) Medhurst, *Réponse*, p. 21.

(2) Medhurst, *Réponse*, p. 22. Les esprits du ciel sont appelés *shin*, les esprits de la terre *ki;* lorsque les hommes meurent leurs âmes errantes, leurs esprits s'appellent *kwei.*

(3) Medhurst, *Réponse*, p. 43. Les grands sacrifices sont offerts au seul Te ou Shang-te, le même que *Tien.* Les cinq Te que l'on avait l'habitude de joindre à Shang-te dans le grand sacrifice n'étaient que les cinq facultés ou puissances de Shang-te personnifié.

minutieuses et de règlements compliqués où se complaît le génie de la Chine. Les Samoyèdes, nous l'avons vu, croyaient en un dieu suprême du ciel, qu'ils appelaient *Num*, mais Castren qui vécut si longtemps chez eux, nous dit : « Les principales divinités invoquées par leurs prêtres et leurs enchanteurs, les *Shamans*, sont celles qu'ils nomment Tadebejos (1). Ce sont des esprits invisibles habitant l'air, la terre, l'eau et la nature entière. J'ai entendu dire à plus d'un Samoyède qu'ils n'étaient autre chose que des esprits des morts, mais d'autres les considèrent comme une classe de divinités secondaires. »

Le même savant nous dit (p. 10) que « la mythologie des Finnois est excessivement abondante en noms de divinités. Chaque objet dans la nature a son génie, appelé *Haltia*, qui est considéré comme le créateur et le gardien de cet objet. Ces esprits ne sont pas exclusivement attachés à ces objets particuliers, et sont libres de se répandre partout; ils ont un corps et une âme, et une personnalité bien définie. Leur existence ne dépend pas de celle de l'objet auquel ils sont attachés, car bien qu'il n'y ait rien dans la nature qui n'ait son génie, ce génie n'est point confiné à cet objet, mais embrasse la classe, le genre tout entier. Ce frêne, cette pierre, cette maison ont leur génie propre ; mais le même

(1) Castren, *Mythologie finnoise*, p. 122.

génie préside en quelque sorte à tous les frênes, à toutes les pierres, à toutes les maisons. »

Il nous suffit de traduire les lignes qui précèdent dans la langue de la logique, pour comprendre aussitôt ce qui est arrivé ici comme ailleurs dans le développement des idées religieuses et des noms mythologiques. Ce que nous appelons une conception générale, ou ce que l'on appelait autrefois « *essentia generalis* », l'espèce des arbres, l'espèce des pierres, l'espèce des maisons, est ce que les Finnois et les Samoyèdes appellent le génie, le *Haltia*, le *Tadebéjo*, et ce que les Chinois appellent *Shin*. Nous parlons sans aucun effort d' « *essentia generalis* », mais, pour un esprit sans culture, c'est là une idée trop ardue. Il fallait que quelque chose de substantiel, d'individuel, subsistât lorsqu'on en vint à parler d'une collection d'arbres, d'une forêt, d'une collection de jours ou d'une année, et dans cette période de transition où l'on passa des conceptions individuelles aux conceptions générales, du tangible à l'intelligible, du concret à l'abstrait, l'ombre, le fantôme ou l'esprit de la forêt, de l'année, des nuages, de l'éclair, prit possession de l'esprit humain; et il se forma une classe d'êtres qui s'offrent à nous sous le nom de divinités dans la religion et dans la mythologie du monde ancien.

Le culte des esprits des ancêtres est également partagé par les races touraniennes du nord et par les Chinois. Je n'attache pas beaucoup d'impor-

tance à ce fait, parce que le culte des esprits des ancêtres est peut-être la forme de superstition la plus largement répandue à travers le monde. Il est important, cependant, d'observer que sur ce point aussi, sur ce point qui a toujours été regardé comme éminemment caractéristique de la religion chinoise, il n'y a point de différence entre la Chine et l'Asie septentrionale. Un grand nombre de tribus finnoises et altaïques, dit Castren (p. 119), nourrissent cette croyance que la mort, dont la pensée les remplit de terreur, ne détruit pas entièrement l'existence individuelle. Et même ceux qui professent de ne pas croire à la vie future, observent certaines cérémonies qui prouvent leur foi à l'existence des défunts au-delà même de la mort. Ils prennent des aliments, des habits, des bœufs, des couteaux, des briquets, des chaudières et des traîneaux, et déposent ces objets sur les tombeaux ; il y a plus : si on les interroge d'une façon pressante, ils avouent que s'ils le font, c'est pour permettre aux morts de chasser, de pêcher, de se battre comme ils faisaient durant leur vie. Les Lapons et les Finnois admettent que le corps se décompose, mais ils pensent qu'un nouveau corps est donné au mort dans le monde d'en bas. D'autres parlent des morts comme de fantômes ou d'esprits, qui tantôt se tiennent sur les tombes, tantôt parcourent le royaume de la mort, tantôt se promènent à travers la terre, surtout pendant les ténèbres de la nuit et pendant les

tempêtes et la pluie. Ils se font entendre à l'homme dans le mugissement du vent, dans le bruissement des feuilles, dans le craquement du feu, et de mille autres manières. Ils sont invisibles aux mortels ordinaires, mais les enchanteurs ou *shamans* peuvent les voir, et savent même deviner leurs pensées. Il est curieux qu'en général ces esprits passent pour être méchants, et les plus méchants d'entre eux sont, d'après la croyance vulgaire, ceux des prêtres morts (p. 123). Ils brisent le sommeil, ils envoient la maladie et l'infortune, ils troublent la conscience de leurs parents. On fait tout pour les tenir à distance. Lorsque le corps a été transporté hors de la maison, on jette après lui une pierre rouge, comme un charme qui doive prévenir son retour. Les offrandes de nourriture et d'autres objets qu'on dépose sur les tombeaux, sont interprétées souvent comme des mesures destinées à enlever au mort tout prétexte de revenir dans la maison, et de chercher lui-même ces objets. Chez les Tchuvaches, le fils prononce l'invocation que voici lorsqu'il fait un sacrifice à l'esprit de son père : « Nous t'honorons par une fête; regarde : voici pour toi un pain et des mets de différentes sortes, tu as maintenant tout ce dont tu peux avoir besoin, mais ne viens pas nous importuner, ne t'approche pas de nous » (p. 122).

C'est certainement une croyance fort générale que le mort, si on ne lui fait pas d'offrandes, se

venge de l'abandon où il est laissé en envoyant des maladies et d'autres calamités. Les anciens Hiongnu ou Huns tuaient les prisonniers de guerre sur la tombe de leurs chefs ; car les Shamans affirmaient que la colère des esprits ne pouvait être autrement apaisée. Les mêmes Huns avaient des sacrifices réguliers en l'honneur des esprits de leurs ancêtres. Une tribu d'entre eux, les Topas, qui avaient émigré de la Sibérie dans l'Asie centrale, envoyait des ambassadeurs avec des offrandes vers les tombeaux de ses ancêtres. Ces tombes étaient entourées de hautes palissades pour empêcher les vivants d'y descendre et les morts d'en sortir. Quelques-unes de ces tombes étaient magnifiquement ornées, et finirent par prendre, en Chine (1) surtout, les proportions de temples considérables où les esprits des morts étaient l'objet d'un culte réel. Tout cela se fait lentement et par degré ; on commence par déposer une fleur sur une tombe, et l'on finit par adorer les esprits des empereurs morts (2) comme des égaux de l'esprit suprême, de *Hang-te* ou *Tien*, et comme occupant un rang bien au-dessus des autres esprits ou *Shin*. La différence qui sépare le cérémonial minutieux de la Chine du culte domestique des Finnois et des Lapons peut paraître, au

(1) Lorsqu'un empereur mourait, qu'on lui élevait un temple, et qu'on traçait sur une plaque une inscription à sa mémoire, on l'appelait *Te*. (Medhurst, *Recherches*, p. 7.)

(2) Medhurst, *Recherches*, p. 45.

premier abord, très-profonde ; mais si nous remontons de part et d'autre aussi loin que possible, nous verrons que ces croyances religieuses étaient fort analogues au début. C'est d'abord un culte du ciel, enfantin et naïf, puis ce culte s'élargit avec l'esprit de ceux qui le pratiquent, et il vient un moment où il imprime à l'âme un essor rapide, où il l'entraîne d'horizons en horizons, et la conduit à une croyance supérieure, la croyance à l'infini. Vient en second lieu la foi en des esprits, en des pouvoirs immortels, foi qui satisfait les besoins les plus naturels, les plus pressants de l'instinct religieux, qui fournit à l'imagination l'aliment qui lui convient, et fournit à la poésie primitive des sujets généraux. Enfin, c'est la croyance aux esprits des ancêtres, croyance qui implique, — qu'elle en ait conscience ou non, que ce soit sous une forme spirituelle ou matérielle, — un des principes vitaux et essentiels de toute religion, celui de l'immortalité.

Permettez-moi de récapituler rapidement, en finissant, les résultats de cette leçon.

Nous avons trouvé d'abord qu'il y a une relation naturelle, étroite, entre la langue et la religion ; et que, par conséquent, la classification des langues s'applique également aux religions de l'humanité.

Nous avons trouvé, en second lieu, qu'il y avait une religion aryane primitive, commune à tous les Aryas avant leur séparation, une religion sémitique commune à tous les Sémites, et une religion

touranienne partagée, avant leur scission, par les Chinois et les autres peuples touraniens. Bref, nous avons trouvé trois antiques centres de religion comme nous avions trouvé d'abord trois anciens centres de langage, et nous avons ainsi établi une base historique solide et sûre, sur laquelle il est aisé d'établir une classification scientifique des principales religions du monde.

IV

DE L'INTERPRÉTATION DES RELIGIONS ANCIENNES

J'ai désiré surtout vous faire voir en quel sens une étude vraiment scientifique de la religion est possible, de quels matériaux nous disposons pour arriver à une connaissance sérieuse des principales religions du monde, et les principes d'après lesquels ces religions peuvent être classés. Il eût peut-être été plus intéressant pour quelques-uns de mes auditeurs de pénétrer dès l'abord dans les anciens temples pour y contempler les idoles du passé, pour y découvrir, s'il était possible, quelques-unes des idées fondamentales qui ont trouvé une expression dans les systèmes de la croyance antique. Mais afin d'explorer avec un profit réel des ruines, de quelque ordre qu'elles soient, que ce soient des ruines de pierres ou d'idées, il est nécessaire de savoir où regarder et comment regarder. La plupart de ceux qui traitent de l'histoire des religions anciennes nous promènent, comme des touristes égarés, à travers un vaste musée où des statues anciennes et moder-

nes, où l'attirail des cultes orientaux et européens, où des originaux et des copies sont mêlés ensemble, et de ce voyage l'esprit revient ne rapportant que confusion et découragement. Il a vu beaucoup de choses en route, mais il ne lui en reste qu'un profit bien chétif. Il vaut mieux, avant d'entrer dans ces labyrinthes, consacrer quelques heures à réfléchir sur ce qui devra arrêter nos regards, sur ce qui pourra les laisser indifférents, et si, dans ces leçons préliminaires, nous avons réussi à atteindre ce but, vous trouverez plus tard que notre temps n'a pas été dépensé en vain.

Dans ces leçons d'introduction vous avez sans doute remarqué que je me suis rigoureusement abstenu d'entrer sur le domaine de ce que j'appelle la théologie théorique par opposition à la théologie comparée. La théologie théorique, ou, comme on l'appelle quelquefois, la philosophie de la religion, trouve sa place, à mon sens du moins, après et non avant l'étude de la théologie comparée. Je ne dissimule pas la conviction où je suis que l'étude de la théologie comparée produira par rapport à la théologie théorique la même révolution que l'étude de la philologie comparée a produite dans ce qu'on a coutume d'appeler la philosophie du langage.

Vous savez comment toutes les spéculations sur la nature du langage, sur son origine, sur son développement, sur sa croissance naturelle et sa décadence fatale, ont dû être reprises à nouveau, et de

point en point, le jour où la méthode comparative répandit sur l'histoire des langues une lumière si nouvelle. C'est ce qui arrivera un jour, j'en ai la certitude, aux recherches philosophiques dont la religion, sa nature, son origine, ses développements, sont l'objet. Je ne prétends pas dire que toutes les spéculations auxquelles on s'est livré jusqu'ici sur ces matières deviendront absolument inutiles. Le *Cratyle* de Platon, et même l'*Hermès* de Harris, n'ont pas entièrement perdu leur valeur depuis l'œuvre de Grimm et de Bopp, de Humboldt et de Bunsen. Mais je crois que les philosophes qui se livrent à des spéculations sur l'origine de la religion, sur les conditions psychologiques de la foi, écriront à l'avenir avec plus de circonspection, et dépouilleront en partie cette assurance dogmatique qui a distingué jusqu'ici tant de spéculations sur la philosophie de la religion, sans en excepter celles de Schelling et de Hegel. Avant la géologie, il était aisé d'imaginer mille théories sur l'origine de la terre; avant la glossologie, on pouvait facilement soutenir mille thèses sur l'origine du langage. Il n'en est plus de même aujourd'hui que les faits ont rempli la place ouverte d'abord aux théories, aujourd'hui que ceux qui ont consacré le plus de travail et d'efforts à étudier les *débris* (1) de la terre et les couches du langage, n'abordent qu'avec quelque

(1) En français dans le texte.

répugnance et une extrême discrétion le grand problème des origines.

En voilà assez pour expliquer pourquoi dans ces leçons d'introduction je me suis enfermé en des limites étroites d'où quelques-uns de mes auditeurs auraient désiré me voir sortir. Et maintenant qu'il ne me reste plus qu'une heure, je m'efforcerai d'en faire le meilleur usage, en la consacrant tout entière à traiter un point que je n'ai pas encore touché : je veux dire l'esprit dans lequel il convient d'étudier et d'interpréter les religions anciennes.

Il n'est pas un juge qui, s'il avait devant lui le plus grand des coupables, le traiterait comme la plupart des historiens et des théologiens ont traité les religions du monde. Tout acte de la vie de leurs fondateurs, qui montre qu'ils n'étaient que des hommes, on s'en empare avec colère et on le juge sans merci; toute doctrine qui n'est pas soigneusement protégée contre les interprétations malveillantes, est interprétée le plus défavorablement possible; tout détail du culte qui diffère de notre propre manière de servir Dieu est traité de ridicule et de méprisable. Et ce n'est pas là pur accident, chose fortuite, mais bien l'effet d'un système, que dis-je? c'est l'effet de ce sentiment factice du devoir qui pousse l'avocat à voir dans son client un ange, et quelque chose comme un diable dans l'adversaire. Ce système a fatalement conduit à une souveraine injustice, à des erreurs étranges sur le caractère

réel et l'intention vraie des anciennes religions du monde; et par une conséquence inévitable, on est arrivé à se méprendre sur les traits particuliers qui distinguent le christianisme des autres religions de l'humanité, et qui assurent à son fondateur une place à part dans l'histoire, bien loin, bien loin de Vasishtha. de Zoroastre, et de Bouddha, de Moïse et de Mahomet, de Confucius et de Lao-tse. En dépréciant contre toute justice les autres religions, nous avons placé la nôtre sous un jour et dans une situation que son fondateur ne désirait pas pour elle; nous l'avons violemment isolée du milieu sacré où elle a sa place; nous avons ignoré ou voulu ignorer les manières si diverses par lesquelles Dieu parlait à nos pères par la bouche des prophètes, et au lieu de reconnaître dans le christianisme une religion venue dans la plénitude des temps, comme le couronnement des désirs et des espérances du monde entier, nous en sommes venus à considérer son avénement comme un fait à part, comme un phénomène isolé, comme le seul anneau qui ne se rattache pas à cet enchaînement régulier et continu qu'on peut appeler avec raison le gouvernement de Dieu dans ce monde. Le mal va plus loin encore; il y a des gens qui, par pure ignorance des anciennes religions de l'humanité, ont adopté une doctrine moins chrétienne assurément que toutes celles que l'on trouve dans les religions antiques : cette doctrine consiste à admettre que toutes les nations

de la terre avant l'avénement du christianisme, étaient absolument condamnées et abandonnées par le Père céleste, qu'elles n'avaient aucune connaissance de Dieu, qu'elles ne possédaient aucun espoir de salut. Si une étude comparée des religions du monde ne produisait que ce résultat de bannir de tout cœur chrétien cette hérésie sacrilége, et de faire éclater à travers toute l'histoire de l'humanité la sagesse éternelle et l'amour de Dieu envers toutes ses créatures, cette étude n'aurait point été stérile. Nous avons appris à rendre justice à la poésie ancienne, aux institutions politiques, à la législation, aux systèmes philosophiques, aux œuvres d'art de nations qui diffèrent de nous à bien des égards ; nous sommes arrivés même à apprécier jusqu'aux commencements, jusqu'aux premiers tâtonnements qui furent faits dans toutes les sphères de l'activité intellectuelle et l'histoire ancienne, ainsi consultée, nous a donné, je pense, des enseignements que nous n'aurions pu trouver ailleurs. Nous savons admirer les temples de l'antiquité, en Egypte, à Babylone, en Grèce, nous sommes ravis d'extase devant les statues de Phidias, et c'est seulement lorsque nous abordons l'étude des conceptions religieuses qui ont trouvé leur expression dans les temples de Minerve et les statues de Jupiter, que nous sommes pris de pitié ou de colère ; nous traitons ces dieux de pures idoles et d'images vaines, et nous rangeons leurs adorateurs — Périclès, Phidias, So-

crate et Platon — parmi les idolâtres. Je ne conteste pas que les religions des Babyloniens, des Egyptiens, des Grecs et des Romains aient été imparfaites et pleines d'erreurs, surtout dans leur dernière période, mais je soutiens que ce simple fait d'avoir eu une religion, quelle qu'elle fût, élève ces peuples bien plus haut et les rapproche bien plus de nous que ne le font toutes leurs œuvres d'art, toute leur poésie, toute leur philosophie. Ni cet art, ni cette poésie, ni cette philosophie, n'eussent été possibles sans religion, et si nous voulons dépouiller nos préjugés, si nous voulons apprécier les choses comme nous le faisons en d'autres sujets, avec amour et charité, nous serons surpris de ce monde nouveau de beauté et de vérité qui, semblable à l'azur d'un ciel de printemps, sortira devant nous des nuages où sont enveloppées encore les mythologies anciennes.

Nous pouvons parler librement et sans crainte, nous pouvons oser être charitables. Il y eut un temps où il en était autrement. Il y eut un temps où le monde se figurait que la vérité, surtout la vérité la plus haute, la vérité religieuse, ne pouvait conquérir les âmes que par un zèle aveugle, que par le fer et le feu. Dans ce temps-là, il fallait renverser toutes les idoles, détruire tous les autels, et mettre leurs adorateurs en morceaux. Mais il vint un jour où il fallut remettre l'épée au fourreau. Et si, même après cette date, il resta encore à accomplir une

œuvre et à livrer un combat qui exigeait le zèle ardent des apôtres et des martyrs, ce temps-là est également passé à l'heure qu'il est; la conquête est achevée, et nous avons maintenant le loisir de réfléchir avec calme au passé et à ce qui reste à accomplir. Nous ne nous effrayons plus aujourd'hui de Baal ni de Jupiter. Nos dangers et nos difficultés sont actuellement d'une nature fort différente. Si nous croyons qu'il y a un Dieu et que ce Dieu a créé le ciel et la terre, et qu'il gouverne le monde par sa providence infatigable, nous ne pouvons pas admettre que des milliers d'êtres humains, tous créés comme nous-mêmes à l'image de Dieu, furent, dans ces siècles d'ignorance, si complétement abandonnés que toute leur religion ne fût que fausseté, tout leur culte une comédie, leur vie entière une longue moquerie. Une étude honnête, indépendante, des religions du monde nous enseignera qu'il n'en était pas ainsi; nous y puiserons la même leçon qu'y puisait saint Augustin, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de religion qui ne contienne quelque parcelle de vérité. Nous y trouverons d'autres enseignements encore : nous apprendrons à reconnaître dans l'histoire des religions anciennes, plus clairement que partout ailleurs, l'*éducation divine du genre humain*.

Je sais que c'est là une manière de voir à laquelle on a fait beaucoup d'objections, mais j'y tiens plus que jamais. S'il ne fallait pas lire dans l'histoire du

genre humain tout entier les leçons quotidiennes d'un maître et d'un guide divin, s'il n'y avait pas de dessein, de gradation drns la succession des religions du monde, mieux vaudrait jeter pêle-mêle en un amas confus les pages de l'histoire, et considérer les hommes comme des brins de paille qui couvrent aujourd'hui les champs et seront demain entassés dans un four. Les hommes anraient alors, en vérité, moins de valeur que les passereaux, car il n'est pas un passereau qui soit abandonné de Dieu. Mais ceux qui s'imaginent qu'afin d'assurer leur propre salut il leur faut creuser un abîme entre eux et les autres nations, entre leur propre religion et les religions de Zoroastre, de Bouddha, de Confucius, ne savent pas sans doute qu'à l'appui de la thèse qui voit dans les religions l'éducation du genre humain on pourrait invoquer des autorités devant lesquelles ils s'inclineraient sans doute eux-mêmes respectueusement. Nous n'avonspas besoin d'en appeler à un évêque contemporain, ni à un philosophe allemand pour prouver la profondeur et la vérité de cette théorie. Si nous avions besoin d'autorités, nous pourrions invoquer des papes, des Pères de l'Eglise, les apôtres eux-mêmes, car ils ont tous soutenu cette doctrine avec énergie et clarté.

J'ai indiqué plus haut que l'étude simultanée de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de la philosophie grecque et romaine, avait fourni aux théologiens chrétiens quelques enseignements précieux

pour une comparaison plus étendue de toutes les religions du monde. En étudiant l'Ancien Testament et en y observant l'absence de quelques-unes des vérités principales du christianisme, ils se sont, eux aussi, demandé avec surprise pourquoi l'intervalle qui a séparé la chute de l'homme de sa rédemption a été si long, pourquoi les hommes ont erré si longtemps dans les ténèbres, et si les païens sont vraiment abandonnés hors des conseils de Dieu. Voici la réponse que fait à cette question le pape Léon le Grand (1) (440-461) :

« Que ceux qui par des murmures impies accusent Dieu et se plaignent de la naissance trop tardive de Notre-Seigneur, cessent de se plaindre et reconnaissent que ce qui a été exécuté dans ce monde à une date relativement récente, avait été préparé par le passé tout entier. Ce que les apôtres ont prêché, les prophètes l'avaient annoncé auparavant, et ce qui a toujours été cru, on ne saurait dire que cela a été accompli trop tard. En retardant ainsi son œuvre de salut, la sagesse et l'amour du Créateur ne nous ont rendus que plus propres à ses desseins. Dieu a voulu, en annonçant ses vérités durant tant de siècles par tant de signes et de mystères, qu'elles fussent accueillies avec certitude aux jours de l'Evangile. Dieu n'a pas pourvu aux intérêts, au bonheur des hommes, par un conseil subit,

(1) Hardwick, *le Christ et les autres maîtres*, I, 85.

ni par une pitié tardive, mais il a institué dès le début pour tous les homnes une voie de salut commune à tous. »

Tel est le langage d'un pape, de Léon le Grand. Ecoutons maintenant ce que dit saint Irénée, et comment il s'explique à lui-même l'imperfection nécessaire des religions primitives de l'humanité. « Une mère, dit-il, peut assurément offrir à son enfant un repas complet, mais son enfant ne peut encore manger la nourriture qu'on donnerait à un homme adulte. Il en est de même de Dieu et de l'homme ; Dieu aurait pu donner à l'homme dès l'origine la vérité dans sa plénitude, mais l'homme était encore incapable de se l'assimiler, car il était encore enfant. »

Si l'on m'objecte que c'est là une interprétation téméraire des conseils de Dieu, nous pouvons invoquer, en dernier appel, les paroles de saint Paul, que « la loi fut l'institutrice des Hébreux, » et cette pensée de saint Pierre : « Dans chaque nation, quiconque craint Dieu et pratique la vertu est accueilli par lui. »

Mais, je le répète, point n'est besoin d'invoquer des autorités : il suffit de consulter les monuments des religions anciennes en apportant à cette étude un cœur ouvert et un esprit charitable, — un esprit qui ne pense point à mal et qui se réjouit de trouver la vérité, en quelque lieu qu'elle réside.

J'imagine que la plupart d'entre nous, à un mo-

ment donné de la vie, les uns plus tôt, les autres plus tard, ont senti le monde entier — ce monde misérable comme nous l'appelons — se changer par une métamorphose magique, le jour où ils ont réussi à se donner quelque confiance dans l'humanité, à n'être plus soupçonneux, à ne point penser à mal, à ne pas se regarder comme meilleurs que le prochain. Croyez que le prochain est sincère et bon et, quand même il ne le serait pas, l'opinion que vous avez de lui le rendra tel. Il en est de même des religions de l'humanité. Que notre esprit prenne le pli d'y chercher le vrai et le bon, et c'est à peine si nous reconnaîtrons ces religions si méprisées naguère. Si elles sont l'œuvre du démon, comme bon nombre de nous ont été amenés à la croix, il faut avouer que c'est une œuvre qui répond bien peu à l'esprit de son créateur. Il n'est pas de religion — ou s'il y en a, je ne la connais pas — qui ne dise ceci : « Fais le bien, évite le mal. » Il n'en est pas une qui ne contienne ce que Rabi Hillel appelait la quintessence de toutes les religions, ce simple et pressant conseil : « Sois bon, mon enfant. » Sois bon, mon enfant, c'est là un catéchisme qui paraît bien concis et sec ; mais ajoutez-y : « Sois bon par amour pour Dieu, » et vous aurez à peu près le résumé de la Loi et des Prophètes.

Je voudrais pouvoir vous lire les extraits que j'ai tirés de livres sacrés du monde ancien ; ce sont des

vérités plus précieuses à mes yeux que des lingots d'or, ce sont des prières si simples, si sincères, que nous pourrions tous les répéter d'une même voix, d'un commun accord, s'il nous était possible de nous accoutumer aux sons étranges du sanscrit ou du chinois. Je ne puis aujourd'hui vous en citer que quelques exemples.

Voici une prière de *Vasishtha*, un prophète védique : elle est adressée à Varuna, l'Οὐρανός des Grecs, un des noms du ciel et par suite du Dieu qui y réside.

Je vous lirai une strophe au moins de l'original — c'est l'hymne 86 du VII[e] livre du Rig-Veda, — afin que vous entendiez avec leur caractère primitif les paroles mêmes qui, il y a trois mille ans, furent prononcées pour la première fois dans un village des bords du Sutledge — qui s'appelait alors le Satadru — par un homme animé des sentiments qui nous animent, parlant comme nous parlons nous-mêmes, croyant sur bien des points ce que nous croyons aussi, par un Hindou au teint noir, à la fois berger, poëte, prêtre, patriarche, par un homme qui mérite certainement d'être placé dans la noble famille des prophètes, à côté de David. Et n'est-ce pas une preuve éclatante de la vitalité éternelle et de la force indestructible de l'esprit que ces ondulations soulevées par la poétique impulsion d'un homme dans le vaste océan de la pensée humaine, et qui sont allées s'élargissant,

grandissant sans cese jusqu'à ce qu'après des siècles et des siècles elles viennent effleurer nos visages et nous dire, en accents sur lesquels on ne saurait se méprendre, ce qui s'est passé dans l'esprit de cet antique poëte aryan, lorsqu'il sentait la présence d'un dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, lorsqu'il sentait en même temps le poids de ses fautes et priait Dieu de le soulager de ce fardeau, de lui pardonner ses péchés. En entendant les accents étranges de cette hymne védique, on croit, je vous en demande pardon en cette enceinte savante, on croit assister à une séance de spiritisme, et l'on se demande s'il ne faut pas croire à quelque esprit frappeur. Vasishtha est vraiment de retour parmi nous et si vous voulez bien m'accepter comme interprète, vous trouverez que nous pouvons tous comprendre ce que désirait dire le vieux poëte :

Dhîrâ tv asya mahinâ ganûmshi,
Vi yas tastambha rodasîkid urvî.
Pra nâkamrishvam nunude brihantam,
Dvitâ nakshatram paprathakka bhuma.

« Sages et puissantes sont les œuvres de celui qui a séparé les vastes firmaments (le ciel et la terre). Il a placé en haut le ciel brillant et glorieux, il a isolé la voûte des étoiles et la terre.

« Est-ce que je me dis cela moi-même? Comment puis-je m'approcher de Varuna ? Acceptera-t-il mon offrande sans déplaisir? Quand le verrai-je, l'esprit en repos, rendu favorable à mes vœux ?

« Je t'invoque, ô Varuna, désireux de connaître mes péchés : je vais invoquer le sage. Les sages m'ont tous dit la même chose. « C'est Varuna qui est en colère contre toi. »

« Etait-ce pour un ancien péché, ô Varuna, que tu désirais détruire ton ami qui célèbre toujours tes louanges? Dis-le moi, seigneur que rien ne saurait dompter, et je m'empresserai de venir à toi, te portant un tribut d'hommages, désormais libre de péché.

« Accorde-nous ton absolution pour les fautes de nos pères, et pour celles que nous avons commises nous-mêmes avec nos corps. Relâche Vasishtha, ô seigneur, relâche-le, tel qu'un voleur qui s'est réjoui d'un chat qu'il a volé, tel qu'un veau que l'on délivre de la corde qui le retient.

« Ce n'était point notre faute, ô Varuna, nous avons glissé, nous étions sous le joug de l'ivresse, d'une passion, d'une disposition traîtresse. Le vieillard égare le jeune homme en de fausses voies, le sommeil lui-même n'est pas à l'abri du péché.

« Je veux me corriger de mes fautes et satisfaire le Dieu irrité comme un esclave satisfait son gracieux seigneur. Le dieu clément a ouvert les yeux à l'insensé, dans sa sagesse il conduit ceux qui l'adorent à la vertu.

« O seigneur Varuna, puisse ce chant être bien accueilli de ton cœur! Puissé-je prospérer en gardant ce que j'ai et en acquérant de nouveaux biens.

Comblez-nous, toujours, ô dieux, de vos bienfaits. »

Je ne m'aveugle pas sur les imperfections de cette antique prière, mais je suis également sensible aux beautés qu'elle contient, et vous avouerez, j'imagine, que la découverte d'un seul poëme de ce genre parmi les hymnes du *Rig-Veda*, et la certitude acquise que ce poëme a été composé dans l'Inde, il y a au moins trois mille ans, sans autre inspiration que celle dont chacun est capable, vous avouerez, dis-je, que cette découverte vaut bien le labeur d'une vie. Nous avons là la preuve que l'homme n'a jamais été abandonné de Dieu, et cette certitude a pour l'historien plus de prix que toutes les dynasties de Babylone et d'Égypte, que tous les villages lacustres, que tous les crânes et toutes les mâchoires de Neanderthal et d'Abbeville.

Ma seconde citation sera extraite du *Zend-Avesta*, le livre sacré des disciples de Zoroastre, code religieux plus archaïque par son langage que les inscriptions cunéiformes de Cyrus, de Darius, de Xerxès, et qui est encore un objet de foi pour un reste peu considérable de la race persique, actuellement établi à Bombay et connu dans le monde entier sous le nom de *Parsis* (1).

« Je t'en conjure, dis-moi la vérité, ô Ahura! Qui fut à l'origine le père des créatures pures? Qui a fait la voie où s'agitent le soleil et les étoiles? Qui,

(1) *Yasna*, XLIV, 3 ed. Brockhaus, p. 130 ; Spiegel, *Yasna*, p. 146 ; Haug, *Essais*, p. 150.

si ce n'est toi, fait croître et décroître la lune? C'est cela, ô Mazda, et mille autres choses que je désirerais savoir.

« Je t'en conjure, dis-moi la vérité, ô Ahura! Qui tient suspendues la terre et les nuées de manière qu'elles ne tombent pas? Qui soutient la mer et les astres? Qui a donné la rapidité aux vents et aux nuages? Qui est le créateur du bon Esprit?

« Je t'en conjure, dis-moi la vérité, ô Ahura! Qui a fait la lumière bienfaisante et les ténèbres, qui a fait le sommeil bienfaisant et le réveil! Qui a fait les matins, les mois et les nuits? Qui a fait celui qui pondère et mesure les lois? »

Nous ne pouvons toujours répondre d'avoir saisi le vrai sens du *Zend-Avesta*, car la langue en est semée de difficultés; toutefois il est évident que dans la Bible de Zoroastre tout homme est appelé à participer au grand combat qui se livre entre le Bien et le Mal, combat incessant, éternel; il y est évident aussi qu'à la fin le Bien triomphera.

Quelle citation vais-je emprunter à Bouddha? L'embarras est vraiment grand de choisir parmi les maximes et les paraboles dont il abonde. Dans un recueil de ces maximes, écrit en pali, — et dont j'ai récemment publié une traduction (1), — nous lisons:

(1) *Buddagosha's Parables*, traduit du Burmese par le capitaine Rogers, avec une introduction contenant le « Dhammapada » ou « le sentier de la vertu » de Budha, traduit du pali par Max Müller. Londres, Trübner et Ce, 1870.

« 1. Tout ce que nous sommes est le résultat de ce que nous avons pensé : nos pensées en sont le fondement, nos pensées en sont la substance. Un homme parle-t-il ou agit-il avec une pensée mauvaise, le châtiment le suit, comme la roue suit les pas de celui qui traîne la charrette. »

« 49. Le sage, en cette vie terrestre, ressemble à l'abeille qui recueille le suc des fleurs, pour en faire son miel, sans leur causer le moindre dommage. »

« 62. Ces fils m'appartiennent et cette fortune est à moi, telles sont les pensées qui tourmentent l'insensé. Et il ne s'appartient pas lui-même ; combien moins ses fils et sa fortune ! »

« 121. Que personne ne pense au mal avec légèreté, en disant dans son cœur : le mal ne s'approchera pas de moi. Que personne ne pense au bien avec légèreté, en disant dans son cœur : le bien ne me profitera pas. Des gouttes d'eau qui tombent une à une suffisent à remplir un vase. »

« 173. Celui dont les méchantes actions sont surpassées par ses bonnes actions, répand son éclat sur le monde comme la lune lorsqu'elle sort des nuages. »

« 223. Que l'homme réponde à la haine par l'amour, au mal par le bien, à l'avarice par la libéralité, au mensonge par la sincérité. »

« 264. Ce n'est pas la tonsure qui transforme en saint un homme sans discipline : peut-il être saint

l'homme qui est encore captivé par ses désirs et son avidité ? »

« 394. A quoi bon ces cheveux tout luisants, ô insensés! à quoi bon ces vêtements de peau de chèvre ? Au dedans de toi tout est aspérité, tandis que le dehors est uni. »

Il n'est pas de religion qui rappelle plus constamment à ses prosélytes leurs devoirs d'être humains que le bouddhisme, et cependant il n'est pas de religion qui ait égaré l'homme davantage et l'ait entraîné plus loin de la vérité. Le bouddhisme et le christianisme sont en réalité les deux pôles contraires par rapport aux points essentiels de toute religion : le bouddhisme ignorant tout sentiment de dépendance vis-à-vis d'un pouvoir divin, et niant par suite l'existence d'une divinité suprême; le christianisme reposant tout entier sur la croyance en Dieu le Père, sur la croyance en Christ, fils de l'homme et fils de Dieu, et faisant de tous les hommes les enfants de Dieu par la foi en son Fils. Malgré cela, entre le langage de Bouddha et de ses disciples, et celui du Christ et de ses apôtres, il y a d'étranges coïncidences. Il y a plus, on dirait de quelques-unes des légendes et des paraboles du bouddhisme qu'elles sont empruntées au Nouveau Testament, bien que nous sachions que bon nombre d'entre elles existaient avant l'origine de l'ère chrétienne.

Ainsi, un jour, Ananda, le disciple de Bouddha,

après une longue promenade dans la campagne, rencontre Mâtangî, une femme de l'humble classe des Kandalas ; elle est auprès d'une source, et il lui demande un peu d'eau. Elle lui dit qui elle est, et qu'elle ne doit pas approcher de lui. Mais il répond : « Ma sœur, je ne te demande pas qu'elle est ta caste et ta famille, je te demande seulement un peu d'eau. » Cette femme devint plus tard disciple de Bouddha (1).

Tandis que dans le Nouveau Testament nous lisons : « Si ton œil droit te fait tort, arrache-le et jette-le loin de toi, » nous trouvons dans le bouddhisme la parabole d'un jeune prêtre dont les yeux brillants et séducteurs avaient exercé trop d'empire sur une dame qu'il allait voir, et qui, à cause de cela, s'arrache l'œil droit et le montre à la dame pour lui faire voir combien il est affreux (2).

D'après Bouddha, le mobile de toutes nos actions devrait être la pitié ou l'amour du prochain.

Et de même que dans le bouddhisme, nous trouvons dans les écrits de Confucius les maximes et les principes que nous apprécions le plus dans notre religion. Je ne vous citerai qu'une des maximes du sage Chinois (3) :

(1) Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme*, p. 205.

(2) Voyez *Kathâ-sarit-sâgara*, édition Brockhaus, VI, 28, p. 14.

(3) *La vie et les enseignements de Confucius*, p. 47, par le docteur Legge.

« Ce que vous n'aimeriez pas qu'on vous fît, ne le faites pas aux autres. »

Je ne vous citerai de même qu'un passage du fondateur de la seconde religion de la Chine, de Lao-Tse (cap. xxv) :

« Il y a un être infini, qui existait avant le ciel et la terre. — Combien il est calme et combien libre ! — Il vit seul et ne change point. — Il s'agite en tout sens et partout, mais il est à l'abri de la souffrance. — Nous pouvons le considérer comme la Mère de l'univers. — Pour moi, je n'en sais pas le nom. — Afin de lui donner un nom, je l'appelle *Tao* (le chemin). — Quand je fais effort pour lui donner le nom qu'il mérite, je l'appelle le *Grand*. — Après l'avoir appelé *Grand*, je l'appelle le *Fugitif*. — Après l'avoir appelé le *Fugitif*, je l'appelle l'*Éloigné*. — Après l'avoir appelé l'*Éloigné*, je dis qu'il revient vers moi. »

Ai-je besoin de dire que les écrivains grecs et romains expriment à tout moment les sentiments les plus élevés sur la religion et la morale, en dépit de leur mythologie, en dépit de leur idolâtrie ? Lorsque Platon dit que l'homme doit s'efforcer de ressembler à Dieu, croyez-vous qu'il voulût dire que l'homme doit ressembler à Jupiter, à Mars, à Mercure ? Lorsqu'un autre poëte disait que la conscience est un dieu pour tous les hommes, était-il si éloigné de connaître le vrai Dieu?

Je voudrais que nous pussions explorer ensem-

ble, dans cet esprit, les religions de l'antiquité, car j'ai la conviction profonde que mieux nous les connaîtrions, mieux nous verrions qu'il n'en est pas une qui soit entièrement fausse; bien plus, nous verrions qu'en un certain sens chaque religion fut une religion de vérité, en tant qu'elle était la seule religion qui convînt à telle ou telle date, qui fût compatible avec la langue, les idées, les sentiments de la génération où elle se produisit, qui fût appropriée à l'âge où elle se répandit. Je sais fort bien les objections qu'on peut me faire ici. Le culte de Moloch, me dira-t-on, était-il une religion de vérité? Singulière religion de vérité que celle qui consiste à faire immoler aux pères leurs fils et leurs filles en l'honneur d'un dieu! Etait-ce une religion de vérité que le culte de Mylitta ou de Kâli, dans le temple de qui se commettaient, sous prétexte de cérémonies sacrées, des abominations inouïes? Etait-ce une religion de vérité que l'enseignement de Boudha qui prêchait aux hommes que la plus haute récompense de la vertu et de la méditation consistait dans l'anéantissement complet de l'âme? Les arguments de ce genre sont en partie fondés, mais ils ont provoqué parfois de terribles réfutations. Est-ce une religion de vérité, a-t-on répondu, que celle qui a condamné au bûcher des hommes d'une parfaite innocence parce qu'ils tenaient que le Fils est semblable au Père, mais non la même personne que lui, ou parce qu'ils ne voulaient pas

adorer la Vierge et les saints? Peut-elle être une religion de vérité celle qui dérobe des crimes sans nom derrière les murs sacrés des monastères? Est-ce une religion de vérité qu'une religion qui enseigne l'éternité du châtiment sans laisser aucun espoir de pardon ni de salut au pêcheur, même repentant? Les gens qui apportent cet esprit à juger les religions n'en comprendront jamais la véritable intention, ne pénétreront jamais aux sources sacrées où elles prennent naissance. Ce sont-là les excroissances, les excroissances inévitables des religions. Autant vaudrait juger la santé d'un peuple sur ses hôpitaux, sa moralité sur ses prisons. Pour juger une religion en toute impartialité, il faut, autant que possible, s'efforcer de l'étudier dans l'esprit de son fondateur; si cela ne se peut, comme il arrive trop souvent, il faut tâcher de la surprendre dans un réduit solitaire, dans la chambre d'un malade, plutôt que de la chercher dans les colléges des augures et dans les conciles des prêtres.

En nous conformant à cette règle, en ne perdant pas de vue ce fait que la religion doit s'accommoder aux capacités intellectuelles de ceux à qui elle est destinée, nous serons surpris de découvrir une si grande part de vérité où nous nous attendions à ne rencontrer que superstitions dégradantes et absurde idolâtrie.

L'intention de toute religion, où que ce soit, est toujours sainte. Quelque imparfaite, quelque en-

fantine que soit une religion, elle met toujours l'âme humaine en présence de Dieu, et quelque imparfaite, quelque enfantine que soit la conception de Dieu, cette conception représente toujours le plus haut idéal de perfection que l'âme humaine, à telle ou telle date, est capable de se tracer. Ainsi, la religion place l'âme humaine en présence de l'idéal le plus élevé, elle la transporte bien au-dessus du niveau de la bonté vulgaire, et produit ainsi une aspiration à une vie meilleure, à une vie éclairée d'un rayon divin. L'expression que revêtent ces manifestations primitives du sentiment religieux est sans doute souvent puérile, elle est même parfois irrévérencieuse et répugnante. Mais est-ce que tout père n'apprend pas à interpréter charitablement les choses de la religion, en observant les premiers bégayements religieux, si je puis dire, de ses enfants?

Pourquoi trouve-t-on alors si difficile d'appliquer la même charité, la même indulgence à l'histoire ancienne de l'humanité, et de juger dans le même esprit les premiers bégayements de la race humaine en son enfance? Qui ne se rappelle les questions étranges et en apparence irrévérencieuses que font les enfants sur Dieu, et qui ne sait combien l'esprit de l'enfant est incapable d'actes vraiment irrévérencieux? C'est à peine si l'on peut reproduire les naïvetés de cette religion des enfants. Je n'en citerai qu'un exemple. Je me souviens d'avoir assisté à une

scène d'embarras cruel causé par cette exclamation enfantine : « Oh ! je voudrais qu'il y eût au moins une chambre dans la maison, où je pusse jouer seul, et où Dieu ne pourrait pas me voir ! » Les gens qui furent témoins de cette exclamation, en furent vivement choqués ; mais j'avoue, pour ma part, que je la trouvai plus étonnante et plus admirable que le psaume même de David : « Où pourrai-je m'éloigner de toi, Esprit divin ! où pourrai-je me dérober à ta présence ? »

Il en est de même du langage enfantin des religions anciennes. Nous disons, aujourd'hui sans image, que Dieu est omniscient et présent partout. Hésiode dit du soleil qu'il est le regard de Jupiter, regard à qui rien n'échappe en ce monde. Aratus écrivait : « Toutes les rues, toutes les places sont remplies de Jupiter, la mer et les champs sont pleins de lui... et nous sommes tous ses enfants. »

Un poëte védique, quoique plus moderne que celui que j'ai cité plus haut, parlant du même Varuna qu'invoquait Vasishtha, dit : « Le Seigneur souverain de ce monde voit comme s'il était tout près. Si l'homme se figure qu'il marche à la dérobée, il se trompe, les dieux voient tout. Qu'un homme se tienne debout, ou marche, ou aille à cheval, qu'il se couche ou qu'il se lève, que deux hommes parlent tout bas en causant ensemble, le Seigneur Varuna le sait, il est là comme tiers. Cette terre aussi appartient à Varuna le Seigneur, ainsi

que le vaste ciel qui s'étend au loin. Les deux mers (le ciel et l'océan) sont les reins de Varuna, et la goutte d'eau chétive le contient également. Celui qui réussirait à fuir bien au-delà du ciel ne se déroberait pas encore aux regards de Varuna, le Seigneur. Ses éclaireurs descendent du ciel vers ce monde, et de leurs milliers d'yeux ils parcourent cette terre. Le Seigneur Varuna voit tout ce qui se passe entre le ciel et la terre et tout ce qui est au-delà. Il a compté tous les mouvements de nos yeux. »

Je ne conteste pas qu'il y ait dans cette hymne bien des détails puérils, qu'on y rencontre des expressions indignes de la majesté de Dieu ; mais en considérant la langue et les idées du peuple qui composa ces hymnes, il y a plus de 3,000 ans, je m'étonne plutôt du bonheur et de la pureté de l'expression qu'ils ont donnée à ces sentiments profonds que des étrangetés fortuites dont nos oreilles sont blessées.

Le langage primitif est un instrument difficile à manier, surtout en matière de religion. Il est impossible aux langues humaines d'exprimer les idées abstraites autrement que par métaphore, et ce n'est pas trop de dire que le vocabulaire des religions antiques consiste tout entier en métaphores. Chez nous, modernes, ces métaphores sont toutes oubliées. Nous parlons d'esprit (*spiritus*) sans songer au souffle, de ciel sans penser à la voûte céleste, de

pardon sans penser à l'idée de relâcher, de révélation sans songer à l'idée de voile. Mais dans le langage primitif, chacun de ces mots, que dis-je? chaque mot qui n'exprime pas un objet matériel est en quelque sorte dans une période de chrysalide, à moitié matériel, à moitié spirituel, changeant de caractère suivant les capacités différentes de ceux qui l'emploient et de ceux à qui il s'adresse. Il y a là une source continuelle de malentendus et il s'en produit beaucoup dans les religions et les mythologies de l'antiquité. Il faut distinguer deux tendances saillantes dans le développement des religions anciennes. Il y a, d'une part, ce que j'appellerai la lutte de l'esprit contre le caractère matériel du langage; un effort continuel d'arracher les mots à leur signification sensuelle pour les plier aux besoins, aux exigences de la pensée abstraite. Mais il y a, d'autre part, une continuelle rechute du spirituel dans le matériel, et chose étrange à dire, une prédilection marquée pour le sens matériel. Cette action et cette réaction n'ont pas cessé depuis les temps les plus primitifs jusqu'à nos jours de se produire dans le domaine de la religion.

Il semble au premier abord que ce soit pour la religion une condition fatale de ne pouvoir échapper à ce flux et reflux de la pensée humaine, à ce mouvement qui se présente une fois au moins par génération entre le père et le fils, entre la mère et la fille; mais à y regarder avec plus d'attention, on

découvre, je crois, que ce flux et ce reflux constituent l'essence et la vie de toute religion.

Placez-vous par la pensée dans la position de ceux qui passent pour avoir, les premiers, adoré le ciel. Nous disons qu'ils adoraient le ciel, ou que le ciel était leur dieu, et en un sens cela est vrai, mais en un sens fort différent de celui qu'on attache aujourd'hui à ces expressions. Si nous prêtons au mot « dieu » la signification qu'il a maintenant, dire que le ciel était leur dieu, c'est exprimer une impossibilité. Nous pourrions dire avec tout autant de raison que pour eux l'Esprit (*spiritus*) ne signifiait autre chose que l'air. Un mot tel que Dieu, avec son sens actuel — et même un mot tel que le *deus* des Latins et le θεὸς des Grecs qui avait une valeur d'attribut — n'existait pas et ne pouvait exister à ces époques primitives de l'histoire de la langue et de la pensée. Pour comprendre les religions de l'antiquité, il faut d'abord s'efforcer d'en comprendre la langue. Rappelons-nous, par conséquent, qu'à l'origine, la langue ne fournit de termes que pour rendre les impressions reçues par les sens. Par suite, une racine signifiant *brûler*, *briller*, *chauffer*, a pu servir à désigner le soleil ou le ciel. Mais essayons maintenant de nous figurer, autant qu'il est possible, la route que suivit l'esprit de l'homme avant que le mot de « ciel » ne perdît sa signification primitive et toute matérielle pour en revêtir une complétement différente. Il y eut, dès

l'origine, dans le cœur de l'homme, un sentiment d'imperfection, de faiblesse, de dépendance, quelque nom qu'il nous plaise de lui donner dans notre langage abstrait. Ce sentiment, il nous est tout aussi difficile d'en rendre compte qu'il nous est difficile d'expliquer pourquoi l'enfant nouveau-né ressent la faim et la soif. Mais il en fut ainsi dès l'origine et il en est encore ainsi. L'homme ignore d'où il vient et où il va. Il aspire à trouver un guide, un ami, il cherche quelque appui qui le soutienne, quelque chose comme un Père céleste. Outre toutes les impressions qu'il recevait du monde extérieur, il y avait dans le cœur de l'homme une impulsion plus forte encore venant du dedans, un élan, une aspiration vers quelque chose de durable et d'éternel qui soutînt toute l'économie de l'univers, et qui permît à l'homme de se sentir à l'aise et comme chez lui en ce monde étrange. Cette aspiration vague et flottante, pour prendre corps et se définir nettement, avait besoin qu'on lui donnât un nom, elle ne pouvait arriver que par là à une clarté suffisante. Mais où trouver cette dénomination nécessaire? Sans doute les magasins du langage étaient là, mais chaque nom qui s'offrait, l'esprit de l'homme le repoussait comme impropre, comme enchaînant au lieu de lui donner l'essor, la pensée qu'il enfermait et qui aspirait à la lumière et à la liberté.

Mais lorsqu'enfin le choix d'un nom ou même de plusieurs noms fut arrêté, voyons ce qui arriva,

du moins pour ce qui concerne l'esprit humain. L'homme éprouva, sans aucun doute, quelque satisfaction de se voir ainsi en possession de ces dénominations qu'il cherchait, quelle qu'en fût encore l'imperfection ; mais ces noms, comme tous les autres noms, n'étaient que des signes, des signes insuffisants, ce n'étaient que des attributs, des attributs très-partiels qui ne rendaient qu'une partie chétive de ce je ne sais quoi vague et vaste qui sommeillait dans l'esprit de l'homme. Lorsque le nom du ciel brillant eut été choisi, comme il l'a été à un moment ou à un autre, par presque toutes les nations de la terre, ce nom était-il l'expression pleine et adéquate de ce que l'homme aspirait à exprimer? L'esprit était-il satisfait? Avait-il vraiment reconnu le ciel pour Dieu? Loin de là! Les hommes savaient fort bien ce qu'ils entendaient par le ciel matériel et visible : le premier homme qui, après avoir tout parcouru, après avoir promené partout ses regards, finit, las de chercher, par s'emparer du mot de ciel comme valant, après tout, mieux que rien, ne savait que trop bien qu'il n'avait que fort imparfaitement réussi. Le ciel brillant était, sans aucun doute, l'être le plus élevé, le seul être immuable et infini auquel on eût donné un nom et qui pût prêter ce nom à cette idée de l'Infini, encore à naître, et qui troublait l'esprit de l'homme. Mais reconnaissons que l'homme qui choisit ce nom n'entendit pas et ne put pas entendre

faire du ciel visible, de la voûte azurée d'en haut, l'objet de sa croyance, son Dieu.

Et voyons maintenant ce qui advint lorsque ce nom de ciel eut été ainsi généralement adopté. L'acte de chercher et de trouver un tel nom — quelque imparfait qu'il fût — était l'acte d'un esprit viril, d'un poëte, d'un prophète, d'un patriarche, qui avait su comme un autre Jacob lutter en quelque sorte, avec l'idée de Dieu qui était en lui, la prendre corps à corps jusqu'à ce qu'il eût trouvé une dénomination. Mais lorsqu'il fallut se servir de ce nom auprès des jeunes gens et des vieillards, auprès des enfants ou des vieilles femmes en qui la raison n'est pas éclose ou chez qui elle est éteinte par l'âge, il fut impossible d'éviter des méprises, des malentendus. Le premier pas en arrière fut de regarder le ciel comme le séjour de l'Être qui portait le même nom; le second pas fut d'oublier indistinctement tout ce qu'il y avait sous ce nom, et d'invoquer le ciel, la voûte visible qui nous domine, pour lui demander la pluie et le beau temps, pour lui demander de protéger nos champs et nos moissons et de nous donner notre pain quotidien. Que dis-je, bientôt ceux qui vinrent dire au monde que ce n'était pas le ciel visible et matériel dont il était question, qu'il s'agissait de quelque chose de différent et non de ce firmament d'azur, furent traités de rêveurs chimériques que personne ne saurait comprendre, ou de sceptiques audacieux, irrévé-

rencieux envers le ciel, ce grand bienfaiteur des hommes. Enfin, bien des choses qui étaient vraies du ciel visible furent appliquées à son divin homonyme, et des légendes se produisirent qui détruisirent toute trace de la divinité à laquelle ce nom ambigu avait naguère servi de désignation.

J'appellerai cette variété d'acceptions, ces malentendus qui sont inévitables dans les religions anciennes et dans les modernes aussi, la *croissance* et la *décadence dialectiques*, ou, si vous aimez mieux, la *vie dialectique de la religion*, et nous aurons maintes et maintes fois lieu de voir quelle en est l'importance, quel secours nous y trouvons pour nous faire une idée fidèle de la langue et de la pensée religieuses. Les nuances dialectiques, si je puis dire, que l'on découvre dans la langue de la religion, sont presquc infinies; elles expliquent la décadence des religions, mais elles en expliquent aussi la force et la vie. Vous vous rappelez peut-être que Jacob Grimm, par un de ces procédés poétiques qui étaient à lui, expliquait l'origine du haut et bas allemand, du sanscrit et du prakrit, du dorien et de l'ionien, en disant que les dialectes relevés étaient primitivement parlés par les hommes, et les dialectes bas, vulgaires, par les femmes et les enfants. On peut observer, selon moi, les mêmes courants parallèles dans la langue des religions. Il y a un dialecte haut et il y en un bas; il y a un dialecte relevé et noble et il en a un vulgaire; il y a des

dialectes pour les hommes et il y en a pour les enfants; il y en a pour les clercs et il y en a pour les laïques; il y en a pour les rues bruyantes et il y en a d'autres pour les retraites obscures et solitaires. Et de même que l'homme, en arrivant à la maturité de l'âge, doit dépouiller le langage qu'il parlait enfant, de même il doit traduire sa religion du dialecte féminin, si je puis dire, où elle s'exprimait jusque-là, en une langue plus virile. Cette transition ne s'opère pas sans lutte, c'est cette lutte sans cesse renaissante, c'est ce désir insatiable de se mettre au niveau des intelligences qui préserve la religion de la stagnation. Depuis l'origine jusqu'à la fin des siècles, la religion oscille et oscillera entre ces deux pôles opposés, et c'est seulement dans le cas où l'attraction de l'un des deux pôles devient trop forte que ce mouvement salutaire s'arrête, et que la stagnation et la décadence commencent. Si la religion ne réussit pas à s'accommoder, d'une part, aux facultés des enfants, ou si, d'autre part, elle ne s'entend pas à satisfaire les exigences de l'homme mûr, elle perd sa vitalité et elle devient ou superstition pure ou pure philosophie.

Si j'ai réussi à m'exprimer clairement, j'espère que vous comprenez maintenant en quel sens il est permis de dire qu'il y a une part de vérité dans toutes les religions, même dans les plus humbles. L'intention qui mena l'homme à se servir du nom de ciel, non plus dans son sens matériel, mais dans

un sens plus élevé, était une intention noble et louable. Mais si l'intention était bonne, l'expression la trahissait. Le procédé suivi par l'esprit ne consistait pas, comme on le suppose communément, à identifier avec le ciel l'idée définie de la divinité; c'était, au contraire, un premier effort pour définir l'expression vague encore et indéfinie de la divinité par un nom qui rendît approximativement ou d'une manière métaphorique l'un de ses traits essentiels. Je le répète, celui qui pour la première fois imagina de donner ce nom à la divinité a songé aussi peu au ciel matériel que nous y songeons lorsque nous parlons du royaume des cieux (1).

Observons maintenant un autre caractère des religions anciennes qui a souvent étonné et désorienté la critique, mais qui devient parfaitement intelligible dès que l'on se souvient et que l'on tient compte de la nature des langues primitives. Tout le monde sait que les langues anciennes sont singulièrement riches en synonymes, ou, pour parler plus correctement, que le même objet y est désigné par plusieurs noms.

Tandis que dans les langues modernes la plupart des objets n'ont qu'un nom, nous trouvons dans le sanscrit primitif, ainsi que dans le grec et l'arabe ancien, un grand nombre de termes qui s'appliquent au même objet. Cela est parfaitement naturel. Cha-

(1) Medhurst, *Recherches*, p. 20.



que mot n'exprimait qu'une des faces de l'objet qu'il avait à désigner, et ne se contentant pas de ces noms partiels, les premiers artisans du langage imaginèrent de prendre un nom, puis un autre, et au bout d'un certain temps réservèrent ceux qui leur parurent les mieux faits pour répondre à leurs desseins. C'est ainsi que le ciel put être appelé non-seulement le brillant, mais aussi le *sombre*, le *vaste*, le *tonnant*, le *pluvieux*. C'est en cela que consiste la polyonymie du langage, et c'est là ce que nous avons l'habitude d'appeler polythéisme en religion. Aristote disait : « Dieu, bien qu'il soit un, a plusieurs noms parce qu'on le désigne suivant les manifestations diverses et successives par lesquelles il se révèle (1). » La même aspiration de l'esprit qui trouva sa première satisfaction dans l'emploi du mot « brillant » comme indication de la divinité, rechercha bientôt d'autres épithètes qui n'exprimèrent plus l'éclat et qui se trouvaient par là mieux appropriées à un système religieux où la divinité était conçue comme une puissance sombre, mystérieuse, toute-puissante. C'est ainsi que nous rencontrons en sanscrit, à côté de Dyaus, un autre nom du ciel considéré comme voûte, *Varuna*, nom qui n'était primitivement qu'une manière nouvelle de désigner Dieu, et qui conquit bientôt une existence isolée et indépendante.

(1) Arist. *De Mundo*. Exp. VII, init.

Mais ce n'est pas tout. L'imperfection grande de tous les noms qui avaient été choisis, leur insuffisance à exprimer la plénitude et le caractère infini de la divinité fit que l'on ne cessa de chercher de nouveaux noms jusqu'à ce qu'enfin toutes les parties de la nature où l'on sentait le souffle et le voisinage de Dieu eussent été adoptées pour désigner Celui qui est partout présent. Sentait-on la présence de Dieu dans les vents qui agitent l'air, le mot de vent devenait un des noms de Dieu; sentait-on la présence de Dieu dans les tremblements de terre, dans le feu, les tremblements de terre et de feu servaient à le désigner. Vous étonnez-vous encore du polythéisme et de la mythologie?

Du tout, n'est-ce pas? Ce sont là choses inévitables; c'est là, si vous voulez, une sorte de *parler enfantin* (1) de la religion. Mais le monde a eu son enfance, et, lorsqu'il était enfant, il parlait en enfant, il comprenait en enfant, il pensait en enfant, et, je le répète, ce caractère enfantin du langage était un signe de vérité; cette croyance, cette religion enfantine était par cela même sincère. C'est à nous la faute si nous persistons à prendre le langage des enfants pour la langue des hommes mûrs, si nous nous avisions de traduire littéralement le parler ancien dans le langage moderne, le langage de l'Orient en celui de l'Occident, la poésie en prose.

(1) Ces mots sont en français dans le texte.



Il est incontestable qu'on rencontrerait aujourd'hui peu d'interprètes — en admettant même qu'il s'en rencontrât — qui prendraient au pied de la lettre, et dans leur sens littéral, des expressions comme : « la tête, la face, la bouche, les lèvres, le souffle de Jéovah. » Mais que veut dire alors un de nos théologiens les plus honnêtes, les plus érudits, lorsqu'il déclare qu'il ne peut plus lire du haut de l'autel ces paroles de la Bible : « Dieu prononça ces mots et dit?... » Si nous savons interpréter comme il convient, avec largeur d'esprit, ces expressions : « la bouche, les lèvres, le souffle de Jéovah, » pourquoi nous montrer plus sévères et ne pas faire preuve de la même intelligence lorsqu'il s'agit d'interpréter le passage dont je parle? Le langage de l'antiquité est celui de l'enfance; et de bonne foi, nous-mêmes, lorsque nous cherchons à exprimer l'idée d'infini et de Divin par le moyen de termes plus abstraits, nous ne sommes que des enfants qui tentent de placer une échelle pour escalader le ciel.

Ce que j'ai appelé le parler enfantin de la religion existe encore et existera toujours. Non-seulement il y a quelques-unes des anciennes religions naïves et enfantines qui ont survécu, intactes, comme par exemple la religion de l'Inde, que je considère comme une sorte de mégathérion à moitié fossile qui se promène en pleine lumière du XIXe siècle, mais encore, dans notre propre religion et dans la langue du Nouveau Testament, il y a bien des

choses dont la signification vraie ne se révèle qu'à ceux qui connaissent les éléments dont tout langage se compose et qui ont, non pas seulement des oreilles pour entendre, mais aussi un cœur pour comprendre le sens réel des paraboles.

Ce que je soutiens donc, c'est ceci : qu'il nous faut apporter dans l'interprétation des absurdités apparentes, des folies, des erreurs et même des horreurs qu'offrent les religions de l'antiquité, le même esprit de charité que nous mettons à interpréter les manifestations de l'esprit des enfants. Lorsque l'histoire nous conte que Bel, le dieu suprême des Babyloniens, se fendait lui-même la tête afin que le sang qui en jaillirait se mêlât à la poussière dont l'homme est formé, nous sommes pénétrés de dégoût et d'horreur; mais allez au fond de ce mystère, et demandez-vous quelle en était l'intention et la portée primitive, et vous verrez qu'il voulait tout simplement dire qu'il y a dans l'homme un élément divin, que nous sommes les créatures de Dieu. La même idée se rencontre dans l'ancienne religion des Egyptiens; nous lisons au dix-septième chapitre de leur *Rituel*, que le Soleil se mutilait lui-même, et que des flots de sang qu'il répandait de sa blessure naissaient tous les êtres (1). Et l'auteur de la Genèse, lui aussi, lorsqu'il desire exprimer la même idée, ne peut que se servir du même langage hu-

(1) Vicomte de Rougé, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nov. 1869, p. 332.




main et symbolique. Que dit-il? « Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, et il anima ses narines du souffle de la vie. »

Quand nous aurons appris à être charitables dans l'interprétation du langage des autres religions, nous apprendrons plus facilement à être charitables dans l'interprétation du langage de la nôtre; nous nous guérirons de ce travers dont nous souffrons toujours et qui consiste à exiger l'interprétation littérale des mots de nos livres saints, de ces œuvres qui, si on les interprète en un esprit trop servile, perdent fatalement leur caractère original et leur vérité morale. Aussi j'ai confiance que l'étude comparée des religions du monde nous donnera des enseignements féconds, que nous y apprendrons à mieux connaître et à mieux comprendre notre propre religion, que nous y apprendrons dans tous les cas à être charitables autour de nous et chez nous-mêmes.

FIN

